دانيال هيرفيو ليجيه   جـان بـول ويـلام

سوسيولوجيا الدّين

I - مقـاربـات كلاسيـكيّـة

ترجمة
يوسف طاهر الصدّيق

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

مكتبة ٥٦٧

مكتبة | 567

سوسيولوجيا الدّين

I - مقاربات كلاسيكيّة

سوسيولوجيا الدّين: I ـ مقاربات كلاسيكيّة
دانيال هيرفيو ليجيه وجان بول ويلام
ترجمة يوسف طاهر الصدّيق

الطبعة الأولى: المنامة، 2018

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر، بالضرورة، عن وجهة نظر تتبنّاها هيئة البحرين للثقافة والآثار»

Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime
Scociologies et religion
Approches classiques







المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199
هاتف: 298777 17 973+ ـ فاكس: 293873 17 973+
e-mail: info@culture.gov.bh - www.culture.gov.bh

توزيع: **منتدى المعارف**
بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص. ب.: 113-7494 حمرا ـ بيروت 2030 1103 لبنان
e-mail: info@almaarefforum.com.lb

طُبع في: **مطبعة كركي**، بيروت، e-mail: print@karaky.com

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 445/ د.ع./ 2018
رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-094-5

دانيال هيرفيو ليجيه جـان بـول ويـلام

سوسيولوجيا الدّين

I – مقاربات كلاسيكيّة

مكتبة | 567

ترجمة

يوسف طاهر الصدّيق

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

المحتويات

مقدّمة

هذا الكتاب نتاجُ ندوة خاصّة بديبلوم الدراسات المعمّقة (DEA) مشتركة بين مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعيّة، والمدرسة التطبيقيّة للدراسات العليا (شعبة «العلوم الدينيّة»)، **عنوانُها المقارباتُ والمفاهيم الأساسيّة في العلوم الاجتماعيّة للأديان**، وهي الندوة التي قدّمها المؤلّفان معًا منذ عام 1993، بالتناوب بين بولفار راسباي (Raspail) والسوربون[1]. وفضلاً عن الطلاب المسجّلين في ديبلوم الدراسات المعمّقة بمدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) أو بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (EPHE)، فإنّ هذه الندوة التي كانت تجمّع كلّ عام خمسين نفرًا، قد توجَّهت أيضًا إلى طلاب الدكتوراه ممّن يُعدّون أطروحة في سوسيولوجيا الأديان، وإلى باحثين يهمّهم هذا العرض لمؤلفين كلاسيكيّين في سوسيولوجيا الأديان (كان بعض من طلاب الدكتوراه هؤلاء والباحثين قادمين من جامعات أخرى). ولا يمثّل نشرُ هذا

(1) لقد أشرَكنا، في كلّ عام، عددًا من الزملاء الذين تفضّلوا، وهم المتخصّصون في هذا أو ذاك من المؤلفين الذين نتناولهم، بقبول تنشيط حصة أو حصتين من هذه الندوة. فلهم بذلك جزيل الشكر.

الكتاب نهاية هذا التعاون الذي دام سبعة أعوام لأنّ هذه الندوة مستمرّة في صيغة متجدّدة. لكنّ هذا الإصدار علامة على مرحلة. وفعلًا فقد بدا لنا مُهمًّا أن ننشر لدى جمهور أوسع ثمرة هذه الندوة. إنّ الاهتمام الواضح بهذا العمل والنجاح الذي لقيَه قد بيّنا أنّه كان يوافق حاجة لم يعبّر عنها الطلاب فحسب، الذين لم يتلقوا تكوينهم الأساسيّ في السوسيولوجيا، بل عبّر عنها أيضًا أصحاب الشهادات في السوسيولوجيا، وهي الحاجة إلى امتلاك عرض نسَقيّ للتحليلات التي قدّمها آباء السوسيولوجيا المؤسّسون عن الظاهرة الدينية. ولئن أسهمت النقاشات التي أفرزتها هذه الندوة في تغذية تلك العروض، فليُسمَح لنا أن نذكّر بدءًا هاهنا، ومثلما فعلنا طوال هذه الأعوام السبعة، بأن لا مقدّمة، أيًّا كانت، تعوّض مواجهة المؤلفين بصفة مباشرة، وقراءة أعمالهم قراءة تامة ومستأنَفة بلا انقطاع.

لمَ الكلاسيكيون؟ ذلك لأنهم وضعوا قواعد هذا التخصّص، ولأنّ أعمالهم قد حـدّدت بعض التوجّهات الكبرى للبحث في السوسيولوجيا، ما رسـمَ ملامح مجالاتٍ للتساؤل برهنت على خصوبتها في المساعدة على الاستكشاف. لقد تبيّن أن إعادة قراءة الكلاسيكيّين في ضوء تحليلهم للواقعة الدينية طريقة ممتازة لولوج إشكاليتهم العامة وعرض منهجهم. هل ينبغي التذكير بذلك؟ إنّ كلاسيكيّي السوسيولوجيا الكبار جميعًا واجهوا تحليل الشأن الدينيّ، واحتلَّ هذا التحليلُ في الغالب حيّزًا لا يستهان به من مُجمل أعمالهم. ومرَدّ ذلك أنّ ولادة السوسيولوجيا بوصفها تخصّصًا علميًّا كانت وثيقة الصلة بالسؤال عن مصير الدينيّ في المجتمعات الحديثة.

ولأنّ المؤلفين الكلاسيكيّين في السوسيولوجيا كانوا سوسيولوجيي الحداثة (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية)، ولأنهم كانوا مسكونين بالوعي التاريخيّ لشعور القطيعة مع الماضي، ما كان في إمكانهم ألّا يلتقوا بالظاهرة الدينية، وهم يسعون إلى تحليل صعود المجتمع الحديث. وفعلًا، لقد بدا لنا مُهمًّا أن نعود إلى الكلاسيكيين، لأنّ إشكاليتهم لا تزال ـ وهي تُتناوَل من جديد، ويتمّ تغييرُها وتحويلُ وجهتها، ـ تُلهِم بحوثًا راهنة. ويغدو مثل هذا الرجوع ضروريًّا بالنظر إلى كون تصدّع بعض البارادیغمات التأويلية الكبرى ـ من قبيل الدَّهرنة ـ يوشك في سوسيولوجيا الأديان، كما في مجالات أخرى من السوسيولوجيا، أن ينحدر بالاستقصاء السوسيولوجيّ إلى صيغ من الوضعية في المعطيات، مُسرفة التصنّع نوعًا ما، متناسيًا التساؤلات الإبستيمولوجية الكبرى والعمق التاريخيّ لدى كلاسيكيّي السوسيولوجيا الكبار. إنّ العودة إلى التحليل السوسيولوجيّ للواقعة الدينيّة الذي أنجزه هؤلاء المؤلفون، إنما هي لا محالة أن نقيسَ وجاهة مقاربتهم حتى نحلّل التحوّلاتِ الدينية المعاصرة.

وإذا ما كان لسوسيولوجيّي الأديان ميلٌ معلوم إلى أن يُعيدوا بلا كللٍ تناولَ «الأعمال الكلاسيكية» في تخصّصهم، فهل يعني ذلك أنّ الاهتمام ـ حتى العلميّ ـ بالدين يسير بالضرورة موازيًا نزعةً عفويةً إلى التعلق بدراسة النصوص المؤسِّسة والمؤلفين «المقدّسين»؟ قد لا يخلو هذا الافتراض الساخر من أساسٍ، ولكنّ جوهر الأمر في غير هذا طبعًا. وإذا ما لم يكن في وسع سوسيولوجيّي الأديان الفِكاكُ من هذا

العَودِ الدائم إلى المصادر، فمرَدّ ذلك أوّلًا إلى أنّ مسألة الدين كانت، منذ بداية الفكر السوسيولوجيّ، غير منفصلة عن مسألة موضوع العلم الاجتماعيّ بصفته تلك. ونحن نعلم أنّ آباء السوسيولوجيا قد ألزَموا التخصّص الناشئ بطموحٍ كبير تمثّل في وضع قوانين وسِماتٍ ناظمة تحكُم العيشَ في المجتمع. وقد انكبّوا كلّهم، انطلاقًا من توجّهات منهجية وباراديغمات نظرية شديدة الاختلاف، على محاولة وضع نظامٍ عام لعالَمٍ اجتماعيّ يتبدّى للتجربة الجماعية بوصفِه فوضى غيرَ قابلة للحلّ. لقد كان مثلُ هذا المشروع يتطلّب ـ وفق المقتضى الذي صاغه دوركايم (Durkheim) في مقدّمة كتاب **قواعد المنهج السوسيولوجيّ** (*Règles de la méthode sociologique*) ـ تفسيرَ الحياة الاجتماعية «لا بالتصوّر الذي يحمله عنها المشاركون فيها، بل بأسباب عميقة لا يُدركها الوعي». وكان يقتضي في الوقت نفسه الشروعَ في تفكيك نقديّ نسَقيّ للتأويلات التي يضعها الفاعلون الاجتماعيون لأعمالهم والأوضاع التي يعيشونها. كان نقد التجارب هذا، ونقد التعابير العفوية و«الساذجة» للعالم الاجتماعيّ، لا ينفصل عن إعادة النظر في التصوّرات الميتافيزيقية لهذا العالم، وبخاصة منها تلك التي تقرّ بتدخّل ما خارج ـ إنسانيّ في التاريخ وتستدعيه.

وفي هذين الميدانين كِليهما ذهبت السوسيولوجيا إلى اصطدام بالدين لا مناص منه. لقد ارتطمت أوّلًا بالدين باعتبار الدين صيغة لبناء اجتماعيّ للواقع، ونسقَ مرجعيّات يلجأ إليه الفاعلون تلقائيًّا، تفكّرًا في الكون الذي يعيشون ضمنه. في هذا المعنى الأوّل كان بعضُ النقد للدين (ولا يزال) مَعبرًا ضروريًّا للقيام بمَوضعة

المعطيات الفورية للتجربة التي تنغمس فيها الوقائع الاجتماعية. لكنّ السوسيولوجيا التقت أيضًا بالدين بوصفه هو نفسه صياغة عالِمة لتفسيرٍ ما للعالم الاجتماعيّ، لا يسعها مهما بعُد المدى الذي تمضي فيه نحو الاعتراف بحريّة الفعل الإنسانيّ، أن تتصوّر استقلال العالم إلا ضمن الحدود التي يرسمها له المشروعُ الإلهيّ. كانت الغاية النقديّة للسوسيولوجيا تصطدم على هذا النحو، مبدأً ومنتهًى، بالطموح الموجود لدى كلّ دين في إعطاء العالم معنًى كليًّا، وفي اختزال التعدّد اللامتناهي للتجارب الإنسانية.

ضمن هذا الصدام بين المشروع التوحيديّ للعلوم الاجتماعية الناشئة، والرؤية الموحِّدة للأنساق الدينية، لم يكن في وسع السوسيولوجيا أن تُعرِّف ذاتَها إلا بوصفها مشروعَ تفكيكٍ عقلانيّ لعمليات إضفاء الشمولية الدينية على العالم. ما كان يمكن للسوسيولوجيا أن تعثر على توكيدٍ أشدّ لمشروعية مشروعها النقديّ الخاص إلا في تحليل المسار الذي تندرج به حركة هذا التاريخ ذاتُها في التراجع التدريجيّ لتأثير الفكر الدينيّ والمؤسّسات الدينية في حياة المجتمعات الحديثة. لقد كانت هذه المحاكمة لضمور الدين اجتماعيًّا ـ ما نشير إليه عامة بوصفه هو ذاته نزعة «الدَّهرنة» ـ تبدو فعلًا مثل النقيض التام لمسار توسّع العلم، الذي يشمل تطوّرَ الفهم العلميّ للظواهر الدينية ذاتها.

لم يغب عن أيٍّ من مؤسّسي السوسيولوجيا أن يضع في مركز تفكيره مبحثَ تطوّر الدين بل حتى تحلّله الذي لا مناص منه، على الرغم من التباينات وحتى التناقضات التي تجعل نظريّاتهم

في الشأن الاجتماعيّ متقابلة. إنّ العودة بانتظام إلى أعمالهم إنما تعني التموقع من جديد أمام مشروع السوسيولوجيا ذاتِه، والاغتذاءَ ثانية من منابع تفكيرٍ يتوجّب العثورُ من جديد على ديناميته، ولكن بتفحّصه في ضوء طموحه النقديّ ذاته. والواقع أنّ في هذا الكتاب ما هو أكثر من مشروعٍ أن نقدّم للطلاب المنخرطين في الدراسة السوسيولوجية للوقائع الدينية انفتاحًا مناسبًا للإشكاليات الكبرى التي تمثُّل القاع الثقافيّ لهذا التخصّص. إنّ طموحنا أيضًا، ونحن نقترح عليهم هذه المقدمة للمقاربات الكلاسيكية في سوسيولوجيا الأديان، أن نوقظ اهتمامهم بالعمل على إعادة البناء النظرية على نحو مستمرّ، وهو عمل من مقتضى العلم الاجتماعيّ الحيّ. لقد كان «الآباء المؤسّسون» الذين نُعنى بهم هنا، يحملون معهم مشروع علمٍ موحّد، ينبغي لتطوّرِه أن يندرج في الحركة التي لا تقاوَم للعقلنة ونزع الهالة السحرية عن العالم. لقد تناول جلّهم من جديد، وإن بنبرات مختلفة، سببَ تراجع تأثير الدين في المجتمعات الحديثة، وتوسّعوا فيه. فقد احتفى بعضُهم بنزع الاستلاب المقترن بهذا التراجع. واستاء آخرون من البرود العاطفيّ وجفاف القيم الذي يجرّه ذلك التراجع. وأنعمَ بعضٌ آخرُ منهم النظرَ طويلًا في إمكان تعويض الدين بأخلاقٍ مشتركة مؤسَّسة على العلم. إنّ عصرنا هذا يحملنا على أن نؤكّد بقوة محدوديةَ هذا الإلغاء العقلانيّ للهالة السحرية، ومخاطرَه وما يثيره من صدمات ممكنة، وعلى أن نحصيَ تكاثر الإيمان والصيغ الجديدة في تشكُّل الجماعات الدينيّة التي يؤدي إلى انبثاقها الوضعُ المتقلب للمجتمعات التي وَلجَت مرحلة مابعد الحداثة. وعصرُنا

هـذا يدعو إلـى تحديد الأشكال المستجدّة في تجربة المقدّس الجماعية التي لم يُلغِها انفكاكُها عن الدين المُمأسَس، والتي تظهر من جديد في صيغ أخرى. إنّ إعادة التناول النقديّ هذه لخطّ سَير ما يسمّى بـ«الدَّهرنة» لا تسلب التحليلاتِ الكلاسيكيةَ صلاحيّتَها: بل هي تدعو، على العكس من ذلك، إلى إعادة قراءتها قراءة مختلفة، وإلى أن نكشف فيها عن كوامن جديدة، وأن نتناول تناولًا جدليًّا أكثر دقة الحركةَ التاريخية لضمور سلطة الدين الاجتماعية وتراجع دينامية الخيال الدينيّ اليوتوبيّة، التي تعاود دومًا الانطلاق في أشكال جديدة.

ولكن ما الكلاسيكيّ إذًا؟ وكيف نبرّر الاختيار الذي أُجرِيَ هاهنا؟ أمّا السؤال الأول فقد أجبنا عنه بعدُ جزئيًّا بالإشارة إلى كون السوسيولوجيا تشكلت من حولِ بعض الأعمال الكبرى التي وضعت أروماتٍ (matrices) حقيقية للتحليل والتساؤل، يقوم عليها هذا الفرعُ من المعرفة. بيدَ أنّ تقديم هذه «الأعمال التأسيسية» قد ألزمنا مع ذلك بإجراء اختياراتٍ صعبة. كان بعض تلك الأعمال يفرض نفسه، ما دام بعض «الكلاسيكيّين»، والحقّ يقال، أكثر «كلاسيكية» من بعضٍ آخر: فماركس (Marx)، وإنغلز (Engels)، وماكس فيبر (Max Weber)، وجـورج زيمّلْ (Georg Simmel)، وإميل دوركايم، كانوا يفرضون أنفسهم على نحو بديهيّ، وبخاصة أنّه كان بالإمكان في كلٍّ من حالاتهم تعرّفُ مدوّنةٍ من النصوص النظرية يكون موضوعها الدين تخصيصًا. وتتسع الاختياراتُ الممكنة في ما وراء هذه الوجوه المفروضة. لقد حسمنا الأمر إذ احتفظنا أوّلًا بمؤلفَين اثنين يندُر أن يُعَدّا من ضمن الكلاسيكيّين في سوسيولوجيا الدين،

غير أنّ أعمالهما، وهي متباعدة زمنيًّا، تبدو لنا وجيهة بنحو خاص من منظور النقاشات الراهنة في الحداثة الدينية ونزعاتها. الأوّل هو توكفيل (Tocqueville) الذي يهمّ تدبّره للصلات بين الدين والحرية والديموقراطية، وبصفة مباشرة، التساؤلاتِ المعاصرة عن تنظيم الشأن الدينيّ وإدارته. أمّا الثاني فهو هلبفاكس (Halbwachs) الذي يضع من خلال مسألة انفجار الذاكرة واصطباغها بالتعدّد وإعادة تشكيلها في المجتمعات الحديثة، جميعَ المسائل الرئيسة التي باتت اليوم من مسائل سوسيولوجيا الهويات الدينية في سياق الحداثة. إن اصطفاء الكاتبَين اللذَين يُختتم بهما هذا العملُ إنّما يعود إلى معايير أخرى. ولئن بدا لنا مهمًّا الاحتفاظُ بغابريال لوبرا (Gabriel Le Bras) وهنري ديروش (Henri Desroche) ضمن معرض صور «المؤسّسين» هذا، فليس ذلك لأنّ منجزَهما هو بالضرورة جزء من العُدّة الثقافية المستوجَبة لدى الباحث المبتدئ، وإنّما لأنّ الدور الذي نهض به كلاهما في تشكيل سوسيولوجيا الأديان الفرنسية والفرانكفونية غيرُ معروف إلاّ قليلًا جدًّا، بل هو مجهول إلى حدّ ما. لقد كنا نروم من خلال تقديمهما بيانَ دورهما التاريخيّ في بَنيَنة هذا التخصّص المعرفيّ في الوقت الذي نجلو عملين اثنين قليلًا جدًّا ما يُقرآن اليوم، ونقدّر أنهما ما زالا يفتحان بصور مختلفة دروبًا موحية. إنها لمناسبةٌ في هذا الصدد للقول إننا في ما يتعلق بسوسيولوجيا الأديان تخصيصًا، لم نأخذ في الحسبان طيّ هذا الكتاب المؤلفين الكلاسيكيّين من العالم الأنكلوسكسونيّ (كبيتر برغر Peter Berger على سبيل المثال). وقد يكون كتابٌ

آخر ضروريًا بالنسبة إلى السوسيولوجيا الأنكلوسكسونية للأديان، وبخاصة السوسيولوجيا الشمال أميركية. إنّ الكلاسيكيّين الثمانية الذين انتخبناهم آخرَ الأمر، معرّفون جيّدًا بصفتهم هذه، مع اعتبار بعض الفوارق في التقويم لدى جماعة السوسيولوجيّين العلمية. ذلك لا يمنع طبعًا من أن يعكس اختيارُنا أيضًا أذواقَنا واهتماماتِنا الخاصة كباحثين. تتناول فصولُ هذا الكتاب تِباعًا كارل ماركس (Karl Marx)، وألكسيس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville)، وماكس فيبر، وجورج زيمّلْ، وإميل دوركايم (Émile Durkheim) وموريس هلبفاكس (Maurice Halbwachs) وغابريال لوبرا وهنري ديروش. وقد حرّرت دانيال هيرفيو ليجيه (Danièle Hervieu-Léger) الفصولَ المتعلقة بدوركايم وهلبفاكس ولوبرا وديروش، أمّا جان بول ويلام (Jean-Paul Willaime) فتولّى تحرير الفصول المتعلقة بماركس، وتوكفيل، وفيبر، وزيمّلْ. ولئن كان المؤلفان، وهما متعاونان منذ سنين عديدة، يتحمّلان معًا مسؤولية الكتاب في جملته، فإن كلًّا منهما قد احتفظ بأسلوبه الخاص وتوجّهاته البحثية المفضّلة. إنّ ما لم يمثل مشكلة عند المؤلفين، لا يُتوقّع أن يفعل ذلك لدى القراء، ولا سيّما أنّ كلّ فصل مستقلٌّ بذاته ويمكن قراءته منفصلًا. ولقد جمعنا، إلى كلّ عالم سوسيولوجيا قدّمنا له، قائمة مراجع منتقاة في قسمين: 1/ أهمّ كتاباته في تحليل الشأن الدينيّ، 2/ الدراسات الأهمّ التي خُصِصَت لهذا الجانب من أعماله.

ولنوضّح ختامًا أنّ غايتنا هاهنا لم تكن إنجازَ عُروض من قبيل «الرجل وأعماله»، ولا أن نقدّم عن كلّ مؤلف عرضًا متبحّرًا حول

تشكّل أعماله ذاتها، والمؤثّرات التي فعلت فيها والتأويلات التي أفرزتها. لا شكّ في أننا سنجد عناصر من ذَينك النوعين، لكنها تندرج ضمن هدف أوسع، هو أن نقدّم للطلاب والباحثين آفاقًا وأدواتٍ تتيح لهم العمل على الملفّات التي تعنيهم من السوسيولوجيا المعاصرة أو السوسيولوجيا التاريخية للشأن الدينيّ. وإذ نحن نعمل بنفسَينا على الشأن المعاصر، فقد فضّلنا وجوبًا وجوه التفكير التي تبيّن وجاهة هذا المنظور أو ذاك، لتحليل التحوّلات المعاصرة في الشأن الدينيّ. وإذا ما كنّا نقرأ ونعيد، نحن أنفسنا، قراءة المصنّفات الكلاسيكية، فذلك لكوننا نجد فيها ينابيع دائمة للإلهام والتَّسآل، بغرض تحليل العمليّات الراهنة في وجوه تحلّل الشأن الدينيّ وإعادة تشكّله.

دانيال هيرفيو ليجيه وجان بول ويلام

كارل ماركس (1818 - 1883) وفريدريك إنغلز (1820 - 1895) وجاهةُ التحليلِ الماركسيّ للدينِ وحدودُه

لمَ الاهتمام بالماركسية من وجهة نظر سوسيولوجيا الأديان؟ نحن في الواقع نعرف ماركس وإنغلز كناقدَين فلسفيَّين وسياسيَّين للدين («الدين أفيون الشعب») معرفة أفضل من معرفتنا بهم كعالمَين في سوسيولوجيا الظواهر الدينية. وإذا ما كان صحيحًا أنّ عناصر تحليل الظاهرة الدينية التي نجدها لدى ماركس وإنغلز ـ وهي عند إنغلز أكثر ممّا عند ماركس ـ مضمَّنة طيّ نقد إجماليّ للدين، فإن ما لا يقلّ عن ذلك صحة أنّ ماركس وإنغلز قد أضافا من عناصر التحليل الأساسية وطرحا من الأسئلة ما ينتمي بلا جدال إلى المقاربة السوسيولوجية. إنّ مسائل الاستلاب والسيطرة والصراع مسائل محورية في التحليل الماركسيّ. يوجد الاستلاب مع سؤال التشوّهات ومختلف السُبل الملتوية التي تتدخّل في النظرة إلى العالم الاجتماعيّ التي يتّخذها الفاعلون. وتوجد السيطرة مع الأهمية الحاسمة لموازين السلطة في تحليل الوقائع الاجتماعية، وبخاصة تحليل موازين الطبقات الناجمة عن العلاقات التي تتشكل ضمن النشاط الإنتاجيّ. ويوجد الصراع مع تقابل الطبقات بوصفه بُعدًا أساسيًّا من حياة المجتمعات وتطوّرها. إنّ هذه المسائل التي تقوم عليها بنية تحليل المجتمع الرأسماليّ الذي بلوره ماركس وإنغلز، تقوم عليها أيضًا بنية مقاربتهما للدين:

الدين بوصفه استلابًا يعتّم إدراك العالم الاجتماعيّ، والدين باعتباره يضفي الشرعية على السيطرة، والدين الذي تشقّه صراعات الطبقات. كل ذلك موضوع ضمن منظور فلسفيّ وسياسيّ يقول بقرب نهاية الدينيّ، الدينيّ الذي يمكن أن تعوّضه المادية الجدلية وهي تُعَدّ بديلًا علميًّا وتقدميًّا للرؤى الدينية للإنسان والعالم.

لا يقتصر الخطاب الماركسي حول الدين فعليًّا على تحليل سوسيولوجيّ للدين فحسب، بل يتمثل أيضًا في النقد الفلسفي والسياسي للدين. وهو نقد وارث لفلسفة الأنوار ومقاربة لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) (1804 ـ 1872)، الذي قام في كتابه **ماهية المسيحية** (*L'Essence du christianisme*) (1841) باختزال أنثروبولوجيّ للدين إذ حلّل «الاستلاب الدينيّ» بوصفه إسقاطًا وهميًّا من الإنسان لكينونته النوعيّة على كائن إلهيّ. أمّا في ما يتعلق بالنقد السياسيّ فهو يرى في الدين أساسًا وسيلة تستعملها الطبقة المسيطرة لتضفي الشرعية على سلطتها وتمنع أيّ تمرّد يكون من المهيمَن عليهم. وسنرى من وجهة نظر سوسيولوجية أنّ الماركسية تعتبر الأديان ظواهر من الأبنية الفوقية ليس لها سوى استقلال ذاتيّ نسبيّ جدًّا عن القاعدة الواقعية للمجتمع: وهي قطاع الإنتاج الماديّ والعلاقات الاجتماعية التي تتشكل ضمنه. ولئن كان ما يهمنا هاهنا إنما هو التحليل السوسيولوجيّ، فمن الضروريّ مع ذلك تقويم النقد السياسيّ الذي أبداه ماركس وإنغلز بسبب أنّ النقد السياسيّ للدين في مقاربتهما يحدّد جلّ الأحيان التحليلَ الاجتماعيّ للظواهر الدينية تحديدًا مفرطًا.

كارل ماركس وفريدريك إنغلز: سيرة مناضلَين

ولد كارل ماركس بمدينة تريف (Trèves) عام 1818 في أسرة من أصل يهوديّ تحوّلت إلى اللامبالاة الدينية، وداخلتها روح الأنوار التحررية. انحدر ماركس من جهة الأب كما من جهة الأم من عائلة أحبار. تعمّد والده هيرشل ماركس (Hirschel Marx) بالعماد البروتستانتيّ في عام 1816 حتى لا ينقطع عن وظيفته محاميًا في راينلاند (Rhénanie) التي كانت واقعة تحت الهيمنة البروسية. وقد تم تعميد ماركس نفسه في المذهب البروتستانتيّ. درس الفلسفة والقانون ببون وبرلين وحصل على دكتوراه في الفلسفة عام 1841. وإذ كان صحافيًّا ثم رئيس تحرير **للجريدة الرينانية** (رينيش تسايتونغ (*Rheinische Zeitung*))، وهي صحيفة ذات توجّه ديموقراطيّ ثـوريّ، فقد هاجر إلى فرنسا في عام 1843 في إثر منع **الجريدة الرينانية** من الصدور من قبل الحكومة البروسية. وتم طرده من فرنسا من قبل غيزو (Guizot) بطلب من بروسيا فلجأ إلى بروكسيل عام 1845. ولمّا كان قد طرد من بروكسيل في آذار/ مارس 1848، فقد دُعي إلى العودة إلى فرنسا من قبل الحكومة المؤقتة المنبثقة عن ثورة 1848 (شباط/ فبراير). كان ذلك العام زمن صدور **البيان الشيوعيّ** (*Le Manifeste communiste*) الذي طلبت إليه رابطة الشيوعيين كتابته في أثناء مؤتمرها الثاني بلندن في تشرين الثاني/ نوفمبر 1847. حين عاد إلى ألمانيا اضطرّ إلى الفرار من بلده، وانتهى به المطاف لاجئًا في لندن في عام 1849. وهنالك نشر الكتاب الأول من مصنّف **رأس المال** (*Capital*) (1867) وأسّس المنظمة الدولية للعمّال

(الأمميّة الأولى). ومات في لندن عام 1883. لم يكن ماركس قطّ أستاذًا جامعيًّا. وإذ كان لا يملك وسائل ثابتة للعيش فقد تمكّن من الاستمرار في الحياة بفضل الدعم المالي من لدن صديقه وشريكه إنغلز، رجل الصناعة الورشية الغنيّ الذي التقاه بباريس في عام 1844.

ولد فريدريك إنغلز في بارمن (Barmen) (راينلاند) في عام 1820، في أسرة من الصناعيين في مجال الغزل، وكانت إلى ذلك مقيمة بمانشستر (Manchester) في إنكلترا. كان لإنغلز إيمان دينيّ عميق في طفولته مطبوعٌ بالورع البروتستانتيّ. قال: «لقد تربّيت في أقصى ما يكون من المعتقد القويم والورع». ولقد دأب حينها على التراسل واثنين من أصدقاء الطفولة، الأخوين غرابر (Graeber) الطالبَين في اللاهوت البروتستانتيّ[2]. تُظهر هذه المراسلة إنغلز موزّعًا بين قناعاته العقلانية ووعيه الدينيّ القديم (لإنغلز قصيدة في المسيح). لكنّ إنغلز سريعًا ما فقد إيمان طفولته الدينيّ.

النقد الفلسفي والسياسي للدين والتحليل السوسيولوجيّ

يفسّر ماركس في نصّه **نقد فلسفة الحق لدى هيغل** (*Critique de la philosophie du droit de Hegel*) (الصادر في عام 1844 ضمن

---

(2) انظر:

Marx-Engels, *Correspondance*, t. I, novembre 1835-décembre 1848, publiée sous la responsabilité de Gilbert Badia et Jean Mortier, Paris, Éditions Sociales, 1971.

في 9 نيسان/ أبريل 1839، نصح إنغلز الذي كان يعُدّ نفسه «مؤمنًا بما فوق الطبيعة، نزيهًا، وشديدَ الليبرالية تجاه الآخرين» صديقه فريدريك غرابر بأن يكون «قسًّا لقرية» حتى يطرد «الورع الملعون الشاحب والراكد المتفسّخ» (ص 98).

الحوليات الفرنسية ـ الألمانية (*Annales franco-allemandes*)) لمَ وقد بات نقد الدين قضية مفروغًا منها، في نظره، صار الأمر الآن متعلقًا بتركيز التحليل والنقد لا في الدين، بل في مجتمع يُنتج الوهم الدينيّ ويرعاه:

«إنّ **نقد الدين**، في ما يتعلق بألمانيا، أمر مُنتهٍ أساسًا، ونقد الدين شرط أوّليّ لكل نقد. (...) إنّ أساس النقد اللادينيّ: **أنّ الإنسان هو من يصنع الدين**، وليس الدينُ ما يصنع الإنسانَ. (...). إنّ الإنسان هو **عالَم الإنسان**، والدولة، والمجتمع. وهذه الدولة وذاك المجتمع يُنتجان الدين، **وعيًا مقلوبًا بالعالم**، إذ هما بذاتيهما **عالمٌ مقلوبٌ**. الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، وحصيلته الموسوعية، وهو منطقه في صيغة شعبية، ونخوته الروحانية، وحماسته، وهو وازعه المعنويّ ومتمّمه المهيب، وهو سَلواه ومبرّره الكونيّ. والدين هو **الإنجاز الخياليّ للكائن البشريّ**، لأن الكائن البشريّ لا يملك واقعًا حقيقيًّا. إنّ مكافحة الدين هي إذًا وبشكل غير مباشر مكافحة لـ **هذا العالم** الذي يمثّل الدينُ **رحيقَه** الروحيّ».

«إنّ المحنة الدينية هي في جانب منها **تعبيرٌ** عن المحنة الواقعية، وهي في جانب آخر **احتجاجٌ** على المحنة الواقعية. فالدين هو زفرة المخلوق المضطهَد، ومهجة عالمٍ بلا قلب، وهو أيضًا روح الظروف الاجتماعية التي أقصيت منها الروحُ. والدينُ **أفيون** الشعب».

«إنّ إلغاء الدين بوصفه سعادة **وهميّة** للشعب هو الشرط الذي تقتضيه سعادته **الواقعية**. إنّ اشتراط إقلاع الشعب عن

الأوهـام في ما يتعلق بوضعه، إنما يعني **اشتـراط إقلاعه عن وضعٍ يحتاج إلى الأوهـام**. إنّ نقد الدين هو إذًا بـذرةٌ **لنقد هذا الوادي من الدموع** الذي يمثّل الدينُ **هالتَه**. (...). بذلك يتحوّل نقدُ السماء نقدًا لـلأرض، ويتحوّل **نقدُ الدين إلى نقدٍ للقانون، ونقدُ اللاهوت إلى نقدٍ للسياسة**» (**عن الدين** *Sur la religion*، 41 ـ 42)[3].

يُظهر هذا النصّ المهمُّ منذ البداية أنّ تحليل الدين، من المنظور الماركسيّ، أساسيٌّ وثانويّ معًا. فهو أساسيّ لأنه نقطة الانطلاق إلى تحليل نقديّ للوضع الإنسانيّ وللمجتمع، وهو ثانويّ إذ ما دام النقد قد أُنجِز إلى حدّ كبير، ينبغي المرور إلى تحليل هذا المجتمع الذي ينتج الاستلابَ الدينيّ، وهو استلاب يشكّل «باراديغم الاستلاب في صيغِه جميعًا (استلاب، استغلال، صنَميّة)؛ لقد خلق الإنسانُ قوّة خارجة عنه لا يعُدّها قوّتَه هو الخاصّة، وهي تستعبده (تُخضِعه)»[4]. بذلك نفهم لماذا لا يُعَدّ الدينُ في النصوص الماركسية بمثابة واقعٍ فريدٍ بلا نظير، له منطقه الخاص، بل واقعًا متفرّعًا عن أوضاعٍ اجتماعية محدّدة. ولم تمنع زاوية النظر هذه ماركس وإنغلز من

---

(3) الشاهد الذي يلي مقتطف من:

Karl Marx et Friedrich Engels, *Sur la religion*, textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1968.

(4) Frédéric Vandenbhergeh, *Une critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, t. I : *Marx, Simmel, Weber, Lukács*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1997, p. 69.

الإقـرار بـأنّ الدين ليس «تعبيرًا عن البؤس الواقعيّ» فحسب، بل هو أيضًا «احتجاج» على هذا البؤس الواقعيّ، وتلك طريقةٌ في القول إنّ الدين وإن كان شيئًا وهميًّا، فهو ليس بالوهم: إذ يوافق وضعًا واقعيًّا من تمزّقِ الإنسان، لا سبيل إلى تجاوزه إلّا متى تمّ القضاء على الاستلاب الاقتصاديّ، الأساس الفعليّ لكلّ استلاب. وإذ وَسَم ماركس الدينَ بصفة «أفيون» فإنه استعاد استعارةً لم تكن أصيلة بنحوٍ خاصّ في عصره، فقد استعملها قبله موسى هسّ (Moses Hess) (1812 ـ 1875) وهينريش هاين (Heinrich Heine) (1797 ـ 1856)، وكذلك فعل إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) في هامش بالطبعة الثانية (1794) لكتاب **الدين في حدود مجرّد العقل** (*La religion dans les limites de la simple raison*)[5]. لكنّ ماركس وهو يتحدث عن «أفيون الشعب» يُدرج منذ البدء نقدَه للدين ضمن منظور سياسيّ. فالأمر بالنسبة إليه متعلق بـ«تحرير الضمائر من الوسواس الدينيّ» (**نقد برنامج الحزب العمّالي الألمانيّ** *Critique du programme du parti ouvrier allemand*، 1875)[6].

(5) يقول كانط: إنّ الكاهن إذا ما كان، وهو يتدخل في آخر عمر المرء كمُواسٍ، يطمئن الضمير الأخلاقي أكثر مما يشحذه، فإنه يقدّم إذًا «للوعي نوعًا من الأفيون».

(*La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Vrin, 1983, p. 112-113).

(6) Karl Marx, *Œuvres*, t. I, *Économie I*, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1963, p. 1432.

وهو بهذا المعنى سينتقد «حرية الضمير» البورجوازية التي لن تبدو في نظره إلا بوصفها «كلّ الأصناف الممكنة من حرية الضمير الدينيّ». وفي مصنّف **رأس المال**، الكتاب الأول (1867)، يعلن ماركس «أنّ الانعكاس الدينيّ للعالم الواقعيّ لا يمكنه الزوال إلا متى قدّمت أوضاعُ العمل والحياة العملية علاقاتٍ للإنسان، شفافةً وعقلانية، بنظرائه وبالطبيعة»[7]. يتعلق الأمر بتخليص الحياة الاجتماعية من هذا «الغمام الغامض الذي يحجب ملامحَها».

وإذ يعلن ماركس أنّ «**الإنسان هو من يصنع الدينَ**، وليس الدينُ ما يصنع الإنسانَ»، فإنه يسوق مبدأً استعادَتهُ، بمنظور مختلف، العلومُ الاجتماعية في مقاربتها الوقائع الدينية: وفيها تُعَدّ التمثلاتُ عن الألوهة، والسلوكاتُ الطقسية، وأنماط العيش وأشكال الاجتماع المرتبطة بعوالم دينية، بمثابة الظواهر الإنسانية التي تُدرَس أصولُها وتطوّراتُها وآثارها. لكنّ المنظور مختلفٌ، فليس هدف المقاربة العلمية للوقائع الدينية أن تنقد التعبيراتِ الدينية في إطار نظريّةٍ ما لإدانة الدين، بل أن تفسّره بوصفه ظاهرة اجتماعية. إنّ الآثار النقدية المؤكّدة لمثل هذه المقاربة لهي من طبيعة مختلفة تمامًا عن الآثار الناجمة عن اتخاذ موقف فلسفيّ مناهض للدين.

إنّ النقد الفلسفيّ والنقد السياسيّ في المقاربة الماركسية يدعم أحدُهما الآخر. لقد كتب ماركس في عصرٍ وفي بلاد واجه فيهما

---

(7) المرجع نفسه، ص 614.

فعلًا وضعًا ذا تداخل شديدٍ بين الدينيّ والسياسيّ، وضعًا كانت الكنيسة اللوثرية فيه مندرجة ضمن دولة موسومة بكونها مسيحية أي بروسيا فريدريك غيّوم الثالث (Frédéric-Guillaume III)، والرابع، ثم غيّوم الأول (Guillaume Ier) ـ وأسهمت بنشاط في إضفاء الشرعية على السلطات القائمة والوضع الاجتماعيّ الماثل آنذاك. من المهمّ أن نسجّل ذلك خاصة أنّ الاشتراكية السابقة على ماركس لم تكن تظهر أيَّ عداء مبدئيّ بإزاء الدين عامة والمسيحية بوجه خاص. ولئن كان الاشتراكيون هراطقة في غالب الأحيان فإنّ الكثير منهم كان يظهر تديّنًا ذا طابع خيريّ باستلهامٍ مسيحيّ (مثال فورييه Fourier، وكابيه Cabet، وفايتلينغ...). وسينقد ماركس وإنغلز بشدّة هذه الاشتراكية اليوتوبيّة ذات الاستلهام الدينيّ، ومثال ذلك فيلهلم فايتلينغ (1808 ـ 1875) (Wilhelm Weitling) الذي كان يمزج الشيوعية بالمسيحية المسيحانية (messianique) في نزعة إنجيليّة مناهضة للإكليروس حيث يُقدَّم يسوعُ كأوّل ثوريّ (**إنجيلُ آثمٍ مسكينٍ**، (*Évangile d'un pauvre pécheur*) 1843 ـ 1845). وعند اقتراح فايتلينغ أن يكون شعار الحزب الشيوعيّ الوليد «كلّ البشر إخوة»، سيجيب ماركس وإنغلز أنهما يفضّلان صيغة «يا عمّال العالم اتحدوا» لكونهما يجدان صعوبة في الشعور بالأخوّة لبعض البشر. مارسَ موسى هسّ (1812 ـ 1875) الملقّب بـ«الحاخام الشيوعيّ»، تأثيرًا عميقًا في ماركس وإنغلز، لكنهما سوف سيأخذان في نقد شيوعيته الأخرويّة نقدًا متزايدًا. إنّ التداخل بين النقد الفلسفيّ للدين ونقده السياسيّ لدى ماركس وإنغلز سيعقّد علاقاتهما بالاشتراكيّين

الفرنسيّين الذين سيُبدون الحذر «تجاه هاجس مناهضة الدين لدى الألمان»[8].

في عام 1847، هاجم ماركس بعنف في **جريدة بروكسيل الألمانية** (*Gazette allemande de Bruxelles*) «المبادئ الاجتماعية للمسيحية» التي تُلهم في نظره السياسة الاجتماعية للحكومة البروسيّة (وكان بذلك يردّ على مقالة صدرت في **المُلاحِظ الريناني** *Observateur rhénan*، لسان الحكومة شبه الرسميّ). ويكشف مثلُ هذا النصّ بوضوح الطابع السجاليّ في مقاربة ماركس، سجالًا مردّه إلى المعركة السياسية التي كان منخرطًا في خوضها:

«لقد مضى على المبادئ الاجتماعية للمسيحية الآن ثمانية عشر قرنًا لكي تتطوّر، وليست في حاجة إلى إضافة تطويرٍ يقوم به مستشارون في المجلس الكنَسيّ البروسيّ.

«لقد برّرت المبادئ الاجتماعية للمسيحية العبوديةَ القديمة، وهلّلت للقِنانة القروسطية، وهي تقبل أيضًا بحسب الطلب الدفاع عن قمع البروليتاريا، حتى وإن هي أبدت في ذلك شيئًا من الأسف.

---

(8) Charles Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris, PUF, 1963, p. 163:

يوضح شارل واكنهايم: «إنها الدوغما الملحدة التي يعلنها روج (Ruge) وفروبل (Fröbel) وماركس هي ما جعل مفاوضاتهم تخفق في سبيل الفوز بمشاركة الاشتراكيين الفرنسيين في **الحوليات الفرنسية الألمانية**».

«تدعو المبادئ الاجتماعية للمسيحية إلى ضرورة وجود طبقة مسيطرة وطبقة مقموعة، وهي لا تملك شيئًا تقدمه لهذه الطبقة سوى الرجاء الورِع بأن تتفضّل الأولى فتفعلَ خيرًا.

«تضع المبادئ الاجتماعية للمسيحية في السماء هذا التعويضَ عن كلّ الشرور التي يتحدث عنها مستشارنا، مبرِّرًا بذلك استمرارها على وجه الأرض.

«تقول المبادئ الاجتماعية للمسيحية إنّ جميع وجوه اللؤم لدى المضطهِدين في حقّ المقموعين إنما هي العقاب العادل بسبب الخطيئة الأصلية وسائر الذنوب، أو هي مِحَنٌ يبتلي بها الله بحكمته اللامتناهية مَن كفّر عنهم سيئاتهم.

«تدعو المبادئ الاجتماعية للمسيحية إلى الجُبن واحتقار الذات والتذلل والعبودية والتصاغر، وباختصار، إلى جميع صفات السفلة من العوامّ. إنّ البروليتاريا التي لا ترضى بأن تُعامَل كالرعاع تحتاج إلى شجاعتها والشعور بكرامتها واعتدادها بنفسها، وإلى روح تعلقها بالاستقلال، أكثر بكثير من حاجتها إلى خبزها.

«المبادئ الاجتماعية للمسيحية مبادئ سوداوية، أمّا البروليتاريا فإنها ثورية» (**عن الدين**، *Sur la religion*. ص 82 ـ 83).

ثمة سبيل ممكنة واحدة من وجهة نظر العلوم الاجتماعية لتقويم مثل هذا النقد السياسيّ للدين: أن نعود إلى الوقائع، أي إلى مواقع الكنائس والمسيحيين ومواقفهم الفعلية بإزاء المشكلات الاجتماعية وبخاصة بإزاء المسألة العمالية في القرن التاسع عشر. يتعلق الأمر

بدراسة الآثار الاجتماعية السياسية للمذاهب المسيحية تاريخيًا وإمبيريقيًا وليس أن يتم استنباط تعريفٍ عامٍ للمسيحية من الآثار الاجتماعية السياسية التي ما كانت إلا لتكون منها. وليس بوسع مسير المؤرخ وعالم الاجتماع هاهنا إلا أن يتمايز عن التحليل الذي يعُدُّ كلَّ دين انطلاقًا من مثال المسيحية، وبسببٍ من فرضياته الفلسفية القبليّة، محافظًا ورجعيًا. ثمّة تعبيراتٌ دينية كانت، ولا تزال اليوم، وستكون غدًا أيضًا «أفيونَ الشعب»: ذلك أمرٌ لا يقبل جدالًا. فمع ولادة المجتمع الصناعيّ، وُجد رجالُ دينٍ قد كرّسوا فعلًا بؤسَ العمّال، حتى وإن كان هذا البؤس يقلقهم، وذلك بإلقاء المواعظ في «القانون الإلهيّ في التفاوت الطبيعيّ»، وفي «العمل بوصفه تكفيرًا عن الذنوب»، وبحَثِّ العمال على «ألّا يضعوا آمالهم كلها وجميع ما يتعلقون به على الأرض وحدها»[9]. بيدَ أنّ ممّا لا يقبل الجدال أيضًا وجود تعبيرات دينية كانت، ولا تزال اليوم وستكون غدًا، قُوًى موجّهة صوب الانعتاق والتحرّر لدى أقوام مضطهَدين[10].

---

(9) Jean Bruhat, «Anticléricalisme et Mouvement ouvrier en France avant 1914», in *Christianisme et monde ouvrier*, études coordonnées par François Bedarida et Jean Maitron, Cahiers du « Mouvement social », no. 1, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1975, p. 106-109.

(10) ثمة مصنّفٌ مرجعٌ يُبرز ذلك جيدًا:

Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, trad. de l'italien par Robert Paris (1960), Paris, Maspero, 1979.

إنّ الآثار الاجتماعية السياسية لدينٍ ما ـ سواء تعلق الأمر بالمسيحية أو الإسلام أو دينٍ آخر ـ ليس ثابتة مختومة إلى الأبد. ويمكن للتقليد الدينيّ نفسه، وبحسب العصور والسياقات، أن يُشرعِنَ السيطرة أو أن يُضفي المشروعية على الاحتجاج، هذا إن لم يكونا كلاهما معًا. إنّ نقد ماركس السياسيّ أحاديّ الجانب، خاصة لكونه مرتبطًا بنقد فلسفيّ يرى في الدين استلابًا للإنسان، ولأنه اغتذى من وضع تاريخيّ كان في الغالب يؤيّده إمبيريقيًّا.

ومن جانب آخر يمكن القول إنّ الكنائس، أمام الثورة الصناعية وتشكّل الطبقة العاملة، نزعت إلى المحافظة الاجتماعية السياسية، خاصة مع تبنّي مصالح العمّال من قبل حركة اشتراكية استندت إلى نقد جذريّ للدين. وفعلًا، يجب ألّا ننسى أنّ الكنيسة الكاثوليكية، ومثلما بيّنت جيدًا أعمال إميل بولا (Émile Poulat)[11] بوجه خاص، وقفت في معارضة مباشرة للبورجوازية الليبرالية، ولم تكن ناقدة للاشتراكية فحسب، بل كذلك للرأسمالية: فرسالة البابا بيوس التاسع (Pie IX) لرجال الكنيسة **كيف تكون الرعاية** (*Quanta cura*) **والبرنامج** (*Syllabus*) (1864) قد أدانا حيف الليبرالية الاقتصادية، في وقت واحد مع الشيوعية والاشتراكية. وفي عام 1843، خمسين سنة قبل الرسالة البابوية الاجتماعية لسنة 1891، **في المستجدات** (*Rerum Novarum*)، كان رجل كنيسة مثل المونسنيور آفّر (Mgr Affre) يقيم في باريس «محاكمة للنظام الرأسماليّ الصناعيّ نفسه، وللحرية

(11) Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

الاقتصادية عديمة الكوابح القانونية أو الأخلاقية، بتبعاتها: الأجر الشحيح «إلى الحدّ الأدنى الضروريّ»، والعامل المسخّر للاستعباد الجديد أي «الإمـلاق»، في حين أنّ الاقتصاد العلميّ 'قد انهمك في احتساب مقدار البؤس والقمع المستوجَب لاحتوائه'»[12]. ومن دون الرغبة في تهوين مسؤولية هؤلاء وأولئك، ومن دون نكران العلاقات الصعبة التي كانت للمسيحية بالعالم العماليّ في القرنين التاسع عشر والعشرين[13]، يمكن القول إنّ الإلحاد الماركسيّ قد عزّز النزعة الاجتماعية السياسية المحافظة لدى الكنائس، خاصة أنّ الحركة العمالية كانت تتوافقُ مع النقد الموجّه إلى الدين، ومع القول إنّ الماركسية قد بلورت نقدًا للدين الذي تُعاينه، ولا سيما أنّ ممثلي الأديان كانوا يقفون في معسكرٍ يُعَدّ رجعيًا.

على الرغم من أنّ التحليل الماركسيّ واقعٌ في الإطار الضيّق لهذا النقد الفلسفيّ والسياسيّ للدين، ومحدَّد به تحديدًا مفرطًا، فإننا واجدون فيه عناصرَ لتحليل سوسيولوجيّ للظاهرة الدينية، هي مهمّة من وجهة نظر العلوم الاجتماعية. وهذه العناصر تعمل في اتجاهات كبرى ثلاثة: 1/ الإسهام في سوسيولوجيا للإيديولوجيات؛

(12) Paul Droulers, «Catholicisme et mouvement ouvrier en France au XIXe siècle. L'attitude de l'épiscopat», in *Christianisme et monde ouvrier*, op. cit., p. 41.

(13) انظر:

François-André Isambert, *Christianisme et classe ouvrière*, Paris, Casterman, 1961; «Les ouvrièrs et l'Église catholique», *Revue française de sociologie*, vol. XV, octobre-décembre 1974, p. 529-551.

2/ التحليل الماكروسوسيولوجيّ؛ 3/ الإسهام في سوسيولوجيا للطبقات الاجتماعية. إنّ إضافة السوسيولوجيا الماركسية في هذه السجلات الثلاثة مهمّة، ولسوف نستعرضها تباعًا.

تحليل الدين بصفته إسهامًا في سوسيولوجيا للإيديولوجيات

مفهوم الإيديولوجيا مركّبٌ في أعمال ماركس ـ إنغلز ومتعدّد المعاني. وفعلًا، وبحسب زاوية النظر المفضّلة: سياسية أو فلسفية أو تاريخية، تبدو الظواهر الإيديولوجية على أنحاء مختلفة. فهي بمثابة أنساق للتمثل في خدمة السلطة إذا ما اتّخذنا زاوية نظر سياسية. ومن هذا المنظور تتحدّد الإيديولوجيا أساسًا من خلال وظيفتها في شَرعَنة السلطة، فتبدو إذًا كمجموعة تمثلات مرتبطة بالسيطرة. أمّا إذا اتّخذنا على العكس من ذلك، زاوية نظر فلسفية ترى الإيديولوجيا نسقًا من التمثلات يترجم الواقع على نحوٍ منحرفٍ مغلوط، فستبرز في المقام الأول وظيفة اللاتعرّف بحكم أنّ الإيديولوجيا تشكّل تمثلًا مغلوطًا للواقع الاجتماعيّ. وأخيرًا إذا ما اتخذنا زاوية النظر التاريخية، ستبدو الإيديولوجيا عندئذ كنسق تمثلاتٍ يحثّ على الفعل، وتتحدد الإيديولوجيا في تلك الحال من خلال وظيفتها العملية في تعبئة الطاقات. في أيّ حال، توضح الماركسية ذاتها بوصفها الفلسفة الرسمية للحركة الشيوعية إيضاحًا جيّدًا هذه الوظيفة الثلاثية للإيديولوجيا: فقد كانت الماركسية إيديولوجيا سيطرةٍ عندما أضحت تصوّرًا رسميًّا لبعض الدول، فكانت إيديولوجيا تُقحم شيئًا من اللاتعرّف سواء بوصفها إيديولوجيا للسيطرة أو إيديولوجيا

للاحتجاج. وكانت في نهاية الأمر رافعة إيديولوجية ممتازة، تعبّئ الحشود باسم مستقبل أفضل.

يصدر مفهومُ الإيديولوجيا لدى ماركس عن نقاشٍ سياسيّ مع هيغل يتهم فيه الهيغلية السياسية بوصفها غطاءً إيديولوجيًّا للواقع الألمانيّ القائم. لقد رأى ماركس في فلسفة هيغل السياسية التي تنظِّر لفكرة الدولة المسيحية مجموعة تمثلات ترمي إلى تبرير نظامٍ للسيطرة واعتماد صورة معيّنة من الشأن السياسيّ. ينقد ماركس حينئذ تصوّرًا محدّدًا: فلسفة هيغل كتمجيد للدولة البيروقراطية الحديثة، الدولة التي تُعقلنها المسيحية وتضفي عليها الشرعية. إنه يؤاخذ هيغل بتحويل ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون، وبكونه يعمّم مفاهيم تاريخية على نحو غير شرعيّ، ويمنح ضمانَ الأبدية لوضع إمبيريقيّ. يهاجم ماركس بحدّة فكرة الدولة المسيحية مثلما يراها في بروسيا على عهده، فيقول في **حول المسألة اليهودية** (*À propos de la question juive*) (1844)[14]: «إنّ سلطة الدين في الدولة الجرمانية المسيحية هي دين السلطة». ويقول عن صواب شديد: إنّ الدولة الدينية دولة ناقصة تبدي «موقفًا سياسيًّا حيال الدين وموقفًا دينيًّا حيال السياسة» (**حول المسألة اليهودية**، 85). وفي نظر ماركس حتى إن «لم يكن تحرّر الدولة في علاقتها بالدين تحرّرَ الإنسان الحقّ بإزاء الدين» (**حول المسألة اليهودية**، 95)، فإنه

---

(14) Karl Marx, *À propos de la question juive (Zur Judenfrage)*, édition bilingue avec une introduction de François Châtelet, traduction de Marianna Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 89.

يدعو إلى ـ ما كان في نظره الطريقة الوحيدة لليهوديّ والمسيحيّ والمنتسب إلى دينٍ ما كي يتحرّر سياسيًّا ـ «تحرّر الدولة في علاقتها باليهودية والمسيحية وبالدين عمومًا» (**حول المسألة اليهودية**، 67)، ومعنى ذلك جعل الدولة علمانية: «يتحرّر الإنسان سياسيًّا من الدين بإقصائه من القانون العام نحو القانون الخاص» (**حول المسألة اليهودية**، 79)[15]. غير أن علمنة الدولة التي رأى فيها ماركس سِمة الدولة الديموقراطية أمرٌ غير كافٍ في نظره؛ إذ هي تترك الدين قيد الحياة بوصفه ظاهرة فردية، فهي في تقديره «تفصل الإنسانَ عن الإنسان»، والحياةَ الفردية عن حياة عموم الناس. لقد بلور ماركس على نحو فعليّ نقدًا حتى للدولة التي تحتفظ بإزاء المجتمع المدنيّ بموقف «روحانيّ بمثل موقف السماء تجاه الأرض» (**حول المسألة اليهودية**، 75) لكونها تُحدث انشقاقًا بالنسبة إلى المجتمع المدنيّ الذي يفصل المواطنَ عن الإنسان العينيّ. بعبارة أخرى، يرى ماركس في الدولة تكرارًا للدين ذا صبغة دهرية: «الدين هو تحديدًا الاعتراف بالإنسان من طريق منحرفة، أي عن طريق **وسيط**. والدولة هي الوسيط بين الإنسان وحرية الإنسان. وكما أنّ المسيح هو الوسيط الذي يحمّله الإنسان حمولة كل طبيعته الإلهية، وحمولة كل **الحدّ الذي يفرضه عليه الدين**، كذلك تكون الدولة الوسيط الذي ينقل

---

(15) هي علمنة كان ماركس ـ ومن غير استعمال المصطلح ـ يراها وقد بدأت تتحقّق في أميركا الشمالية، حيث «تفتّت الدين تفتّتًا لا ينتهي» «قد منحها بعدُ من الخارج شكل مسألة محض فردية» (**حول المسألة اليهودية**، 79).

إليه كل طبيعته غير الإلهية، أي كامل حريته كإنسان بإزاء الأحكام المسبقة» (**حول المسألة اليهودية**، 70_71). بناء على ذلك نفهم أنّ ماركس يعبّر، في مفارقة، عن تقدير جميل للمسيحية إذ يجعل منها عنصرًا أساسيًّا للديموقراطية: «الديموقراطية السياسية مسيحية، من جهة أنّ الإنسان فيها، وليس المقصود إنسانًا واحدًا بل كل إنسان، يُنظر إليه ككائن سيّدٍ وسامٍ، لكنّ الأمر يتعلق بالإنسان الذي يبدو غير متعلم، وغير اجتماعيّ (...)، ومستلَبًا (...)، وهو باختصار الإنسان الذي لم يصِر بعدُ كائنًا نوعيًّا حقيقيًّا» (**حول المسألة اليهودية**، 93). سيكون لهذا النقد الماركسيّ «للديموقراطية البورجوازية» تأثيره البالغ في ما سيكون من استعماله لتبرير إكراه الدولة باسم تحرير الإنسان. ومن جهة أخرى فإنّ لملاحظات ماركس مزيّة كونها تطرح المشكلة المحورية، في ما يتجاوز حتى علمنة الدولة، في صلات الشأن السياسيّ بالشأن الدينيّ، وهي صلات أعمق في ما يبدو ممّا قد نظنّ أغلب الأحيان. (انظُر بخاصّة المناقشات في «اللاهوتيّ السياسيّ»، وفي «الدين المدنيّ»، والكونيّ السياسيّ الذي تمثله فكرة المواطنة).

رأى ماركس وإنغلز في الإيديولوجيا، في كتاب **الإيديولوجية الألمانية** (*L'Idéologie allemande*) (1845 _ 1846)، تمثلًا مقلوبًا للواقع. وباسم نمط الإنتاج أعمل ماركس وإنغلز نقدهما لعالم التمثلات: ففي دائرة الأفكار والوعي، يتخفّى الأساسُ الواقعيّ للحياة الاجتماعية ويتمّ تزييفه. ويتمثل تحليل حقائق البنية الفوقية آنذاك في إزاحة الحجاب الذي تسدله على الواقعيّ، والعثور في ما

وراء اللغة غير الملائمة التي هي لغتها، على شفافية ذلك الواقعيّ الذي تعتّمه:

«إنّ إنتاج الأفكار والتمثلات والوعي لهو أوّلًا مرتبط مباشرة وحميميًّا بالنشاط الماديّ ومبادلات البشر المادية، فهو لغة الحياة الواقعية. تبدو تمثلاتُ البشر وفكرهم ومبادلاتهم الفكرية هاهنا مرة أخرى مثل تجلٍّ مباشر لسلوكهم الماديّ. والأمر نفسه ينطبق على الإنتاج الفكريّ مثلما يتبدّى في لغة السياسة والقوانين والأخلاق والدين والميتافيزيقا... إلخ لدى شعبٍ ما. إنّ البشر هم من ينتجون تمثلاتهم وأفكارهم... إلخ، لكنهم البشرُ الحقيقيون، الفاعلون، وبمثل ما تكيّفوا وفق تطوّرٍ محدّد في قواهم الإنتاجية والعلاقات المتصلة بها، بما في ذلك أوسع الأشكال التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها. فلا يمكن أبدًا للوعي أن يكون شيئًا آخر غير الكينونة الواعية (das Bewusste Sein)، وكينونة البشر هي سيرورتهم في حياة واقعية. وإذا ما بدا البشر وعلاقاتهم في الإيديولوجيا كلها واقعين رأسًا على عقب كما في غرفة سوداء، فإنّ هذه الظاهرة ناجمة عن سيرورة حياتهم التاريخية، تمامًا مثلما ينجمُ انقلابُ الأشياء على شبكيّة العين من سيرورة حياتها الفيزيائية المباشرة.

«ففي مقابل الفلسفة الألمانية النازلة من السماء على الأرض، يكون الصعود هاهنا من الأرض إلى السماء. وبعبارة أخرى فإنّ الانطلاق لا يكون ممّا يقول البشرُ ويتخيّلون ويتمثلون، ولا ممّا هم عليه في كلام الآخرين وفكرهم وخيالهم، لكي نصل في ما

بعد إلى البشر لحمًا ودمًا، كلّا، إنما يكون الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعيّ. وبناءً على سيرورتهم في الحياة الواقعية، يكون تَمثلنا أيضًا لتطوّر الانعكاسات والأصداء الإيديولوجية في تلك السيرورة الحيوية. (...). تبعًا لذلك، سريعًا ما تفقد الأخلاق والدين والميتافيزيقا وكل ما يتبقى من الإيديولوجيا، وأيضًا أشكالُ الوعي التي تطابقها، كلَّ مظهر من التطوّر. فهي لا تملك تاريخًا ولا تملك تطوّرًا. وعلى العكس من ذلك، فإنّ البشر هم الذين مع هذا الواقع الذي يخصّهم يغيّرون فكرَهم ونتاجَ فكرهم معًا. ليس الوعيُ ما يحدّد الحياةَ، بل الحياةُ هي ما يحدّد الوعيَ». (**عن الدين**، *Sur la religion*، ص 73_75).

إن الطبيعة التفاعلية لهذا النص ضدّ التقليد المثالويّ للفلسفة الألمانية تفضي بماركس وإنغلز إلى نقد جذريّ لعالم الأفكار، ينفي عنها أيّ صيغة من صيغ الاستقلال بذاتها. سنلاحظ بوجه خاص هذا النفيَ لتاريخ مخصوص للأديان كما لو أنّ تطوراتها وتحوّلاتها ما كان يمكن إلا أن تحدّدها التغيّراتُ التقنية الاقتصادية. وعلى هذا المنوال النازعِ إلى الجذرية من نقد عالم الأفكار ستستند نظرية الانعكاس باعتبارها التمثلاتِ والتصورات المتعلقةَ بالإنسان والعالم مجرّدَ انعكاسٍ للقاعدة الاجتماعية الاقتصادية.

غير أنّ لماركس وإنغلز، في نصوص تاريخيّة، مقاربةً أكثرَ ديالكتيكية للظواهر الإيديولوجية عمومًا وللدين بوجه خاص. هكذا يتساءل ماركس في دراسته لعام 1852 عن **18 برومير للويس بونابرت** (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*) (انقلاب 2 كانون الأول/

ديسمبر 1851 الذي استولى به لويس نابليون على الحكم) وعلى هذا النحو: «كيف لأمّة تعدّ 36 مليون فرد» أن يباغتها «ثلاثة من المحتالين السوقيّين» وتُساق إلى الأسر من غير مقاومة(16). يعترف ماركس اعترافًا تامًا بتأثير عامل تصوّري مثل التقاليد في الصراعات السياسية وهي ليست في الواقع شيئًا إلا أن تكون صراعات طبقات في نظره. فيقول في مطلع **18 برومير** إنّ «تقاليد الأجيال الراحلة جميعها تلقي بثقلها الشديد على أدمغة الأحياء». إنها قوة هائلة للتأخر، هي قوة قصور ذاتيّ (vis inertiae) في التاريخ، كما قال إنغلز. وهي تفسّر جزئيًّا التأخّر الذي يصيب تطوّر الأفكار بالنسبة إلى تحوّلات القاعدة الاقتصادية، وهي أيضًا تمارس على التطوّر الاقتصاديّ نفسه فعلًا كابحًا، ومن القوّة بمكان أحيانًا. ولقد عبّر إنغلز عن الفكرة ذاتها بعد ذلك بسنوات عديدة في رسالة إلى جوزيف بلوخ (Joseph Bloch): «نحن نصنع تاريخنا بأنفسنا، ولكن وقبل كل شيء بمقدّمات وضمن ظروف محدّدة جدًّا. ومن بينها كلها فإنّ الظروف الاقتصادية هي المحددة في النهاية. أما الظروف السياسية... إلخ، وحتى التقاليد التي تستبدّ بأدمغة البشر، فإنّ لها أيضًا دورًا وإن كان غير حاسم» («رسالة إلى جوزيف بلوخ» Lettre à Joseph Bloch، 1890، **عن الدين**، 269). ثمة في ما تقدّمَ تصوّرٌ أكثر ديالكتيكية للصلات بين الإيديولوجيا والبنية التحتية، وهو ما تشهد به هذه التدقيقات التي أوردها إنغلز في هذه الرسالة عينها:

---

(16) Karl Marx, *Œuvres*, t. IV: *Politique I*, édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1994, p. 442.

«إنّ العامل الحاسم في التاريخ وفق التصوّر الماديّ للتاريخ، في نهاية القول، إنما هو إنتاج الحياة الواقعية وإعادة إنتاجها. فلا ماركس ولا أنا سبق لنا أن أعلنّا ما يزيد على ذلك. فإذا ما وُجد بعد ذلك أحدُهم يلوي عنق هذه الجملة فيجعلها تقول إنّ العامل الاقتصاديّ هو المحدّد الوحيد، فإنّه يحوّلها إلى جملة فارغة، مجرّدة وعبثية. فالوضع الاقتصاديّ هو الأساس، لكنّ مختلف عناصر البنية الفوقية ـ الأشكال السياسيّة لصراع الطبقات ونتائجها، والدساتير المعتمدة من قبل الطبقة الظافرة بعد كسبها المعركة... إلخ، والصيغ القانونية، بل حتى انعكاس جميع تلك الصراعات الواقعية في أدمغة المشاركين، والنظريات السياسية والقانونية والفلسفية، والتصوّرات الدينية وتطوّرها اللاحق إلى نسق دوغمائيّ ـ كلها تمارس هي أيضًا فعلها في مجرى الصراعات التاريخية، وتحدّد شكلها في كثير من الأحيان وبصفة غالبة. ثمّة فعلٌ وردّ فعل بين تلك العوامل جميعًا، وضمنها تنتهي الحركة الاقتصادية إلى أن تشقّ طريقها بوصفها ضرورة وسط طائفة لا تُعدّ من المصادفات (...)» (عن الدين، 268 ـ 269).

تحليل الدين في إطار مقاربة ماكروسوسيولوجية

إن إحدى الخصائص الكبرى لوجهة النظر الماركسية هي الأولويةُ الممنوحة للإطار الماكروسوسيولوجيّ في التحليل. وكلّ ظاهرة اجتماعية مخصوصة، مثل الدين، تتموضَع ضمن الإطار الشامل لتحليلٍ يعطي الأولوية للعامل الاقتصاديّ وموقعِ الأفراد في علاقات الإنتاج. وبحسب هذه الترسيمة يتكوّن المجتمع من قاعدة: هي البنية التحتية المشكّلة من قطاع الإنتاج الماديّ، وبنية فوقية مؤسّسية

وإيديولوجية لا تحظى إلا باستقلال ذاتيّ نسبيّ جدًّا مقارنة بالبنية الاقتصادية. فهذه البنية الاقتصادية هي الجهة المتحكّمة الحاسمة، بينما يكون سائر المستويات، أي المؤسّسات (السياسية والقانونية والتربوية والدينية...) والإيديولوجيات (النظريات والتصوّرات والتمثلات...) تابعة لتلك القاعدة. يُنظَر إلى المجتمع في هذا التمثل كبناءٍ مكوّن من مستويات مختلفة وقائم على قاعدة يكوّنها الأساسُ الماديّ. وما ينهض على هذا الأساس، الأبنية الفوقية المؤسّسية والإيديولوجية (المصطلح الألمانيّ المستعمل، *Überbau*، ذو دلالة شديدة هاهنا؛ إذ يعبّر جيّدًا عن فكرة قيام البناء فوق شيء أسفله) التي تعمل بلا شك باتجاه مقابل في البنية التحتية ـ مثلما يذكر ذلك إنغلز في النصّ السابق ذكره ـ ولكنّ القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج هي الحاسمة في النهاية. بذلك تكون الأنظمة السياسية والعوالم الرمزية في هذه الترسيمة مستوياتٍ يتم تحديدها أكثر مما هي محدِّدة. وإذا ما بدا في عصور أخرى أنّ الدينَ أو السياسة قد أدّيا دورًا حاسمًا فإن ذلك يُفسَّر بالظروف الاقتصادية. ففي ما يتعلق بالعصر الوسيط والعصر القديم، أكّد ماركس في **رأس المال**: «تُفسّر الظروفُ الاقتصادية لذلك الزمن على نحو معاكس لمَ كانت الكاثوليكية هناك والسياسة هنا، تؤدّيان الدورَ الرئيس؟» (**الأعمال**، الجزء الأول، ص 617). ومثلما سبق أن بيّنا في ما نعتقد[17]،

---

(17) Jean-Paul Willaime, «L'Opposition des infrastructures et des superstructures: une critique», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXI, juillet-décembre 1976, p. 309-327.

باتخاذ ترسيمة التحليل هذه قانونًا عامًا للبَنيَة الاجتماعية، فإنّ هذه الترسيمة تخفي السيرورة التاريخية التي قادت إلى أن يغدو الاقتصاديّ في المجتمعات الغربية سلطة بهذا القدر من الحسم في حياة المجتمعات. وبدلًا من إسقاط عامل الحسم بواسطة الاقتصاديّ على الماضي، في آخر التحليل، وعلى حضارات أخرى، ينبغي درس العلاقة بالاقتصادي، الخاصة بكل عصر وكلّ مجتمع. كذلك هي الحال مع تناول الظواهر الثقافية بوصفها أبنية فوقية إيديولوجية يتمّ تحديدها أكثر مما تكون محدِّدة، فذلك يخفي الواقعَ التاريخيّ لصيرورة البنية الفوقية في بعض المراجع الثقافية[18]. وبتعبير آخر ينبغي في كلّ حالة تحليل الطريقة التي تتمفصل بها، في مجتمع معيّن وعصر محدّد، المعطياتُ الاقتصادية والديمغرافية والسياسية والثقافية والدينية... مثلما أصاب ميشال دي سيرتو (Michel de Certeau) إذ كتب: «لا تكون الرموز الجماعية و«الأفكار» في مجتمع ما سببًا، بقدر ما هي انعكاس للتغيّرات». فالتحوّلات «تصيب في مجتمع ما، الأبنية و«ما يمكن أن يكون معتقدًا»، في الآن نفسه» [19]. «إنها الحركة عينها التي تنظّم المجتمع والأفكار الرائجة فيه. وهي تتوزّع في أنظمة تَمَظهُرٍ (اقتصادية

(18) Jean-Paul Willaime, «La relégation superstructurelle des références culturelles. Essai sur le champ religieux dans les sociétés capitalistes postindustrielles», *Social Compass*, vol. XXIV, 1977, p. 323-338.

(19) Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 153.

واجتماعية وعلمية... إلخ) تشكل في ما بينها وظائفَ متداخلة لكنها متمايزة، بحيث لا يكون أحدها واقِعَ الأخرى أو سببَها. وهكذا تقترن الأنساقُ الاجتماعية الاقتصادية والأنساق الرمزية، من غير أن تتماهى في ما بينها أو تتراتب»[20].

لاحظ ماركس وإنغلز، وكانا لا يزالان في الإطار التحليليّ لترسيمة بنية تحتية/بنية فوقية، بعض وجوه التناغم بين الرأسمالية والمسيحية، وبخاصة في صيغتها البروتستانتية. فالمجتمع الرأسماليّ «يجد في المسيحية، بإجلالها للإنسان المجرّد، وبخاصة في أنماطها البورجوازية، البروتستانتية والتأليهية، إلخ، المتمّم الدينيّ الأنسب» (**المرجع نفسه**، 613_614). وسوف نلحظ أن ماركس قد أقام، في زمن أبكر من فيبر، نوعًا من الصلة بين الرأسمالية والبروتستانتية، المعدودة مثل «دين بورجوازيّ» (**المرجع نفسه**، 1117)، لكنه لم يبلور معنى هذا التقارب على نحو نسقيّ. وبحسب رأيه فإنّ «العصر الرأسماليّ لا تتجاوز بدايته القرن السادس عشر» (**المرجع نفسه**، 1170). لقد أعطى الإصلاحُ البروتستانتيّ ونهبُ أملاك الكنيسة، الذي أدّى إليه في إنكلترا، دفعًا جديدًا «للمصادرة العنيفة للشعب في القرن السادس عشر» (ص 1176)، وقد قامت البروتستانتية «بوساطة التحويل الذي أجرته على أيام العطل جميعًا تقريبًا إلى أيّام عمل، بدور مهمّ في تكوّن رأس المال» (**رأس المال**، ص 1170). أمّا إنغلز، وإذ كان يعرض مختلف مراحل صراع البورجوازية ضد الإقطاعية، وبعد أن سجّل أنّ اللوثرية كانت «الدين الذي كانت تحتاج إليه حقًا

---

(20) المرجع نفسه، ص 70.

الملكية المطلقة»، فقد رأى صلة مباشرة بين الكالفينية والرأسمالية: «لقد كانت الدوغما الكالفينية تلبّي حاجات البورجوازية الأكثر تقدّمًا في ذلك العصر. وكانت عقيدتها في القضاء والقدر التعبيرَ الدينيّ عن واقع أنّ النجاح والفشل في عالم التنافس التجاريّ غير مرتهنين بالنشاط ولا بمهارة الإنسان، ولكن بملابسات مستقلة عن مراقبته»[21].

بيد أنّ الوقوف على بعض وجوه التناغم بين التعبيرات الدينية والمصالح الاقتصادية والسياسية شيء، واختزال الدين في قناع معبّر في صيغة خفيّة عن تلك المصالح شيءٌ آخر. إنّ فيلسوفًا ماركسيًّا مثل إرنست بلوخ (Ernest Bloch) (1885ـ1977)، كان قد درسَ، في جملة ما عمل، شخصية توماس منزر (Thomas Münzer) أحد ممثلي الإصلاح الراديكاليّ في القرن السادس عشر، بوصفه «لاهوتيّ الثورة»[22]، يبلور مقاربة أشدّ تهذيبًا بالإلحاح على أهمية «الأبنية الروحية»، أهمية ينعتها بالكونية. كتب بلوخ «إذا ما كانت الشهوات الاقتصادية فعلًا هي الأشد ضرورة وثباتًا، فإنها ليست الوحيدة ولا هي الأقـوى على المدى الطويل. وهـي لن تشكّل الحوافز الأكثر خصوصية للنفس البشرية، وبخاصة في الحقب

---

(21) Friedrich Engels, «Le matérialisme historique» (1892), in Karl Marx, Friedrich Engels, *Études philosophiques*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 125.

(22) Ernest Bloch, *Thomas Münzer: Théologien de la révolution* (1921), trad. de Maurice de Gandillac, Paris, UGE, «10/18», 1975.

التي تهيمن فيها العاطفة الدينية». ثم تابع بملاحظة أنّ «في مواجهة الأحداث الاقتصادية أو بالتوازي معها، لا نرى على الدوام القرارات الحرّة الإرادية فحسب، بل أيضًا أبنية روحية ذات أهمية كونية مطلقًا، وليس في وسعنا أن ننفي عنها واقعًا هو في أدنى الأحوال واقعٌ سوسيولوجيّ»[23].

تحليل الدين في إطار إشكالية طبقات اجتماعية

إنّ بَنيَنَة النشاط الاقتصاديّ هي المكان الذي يعتبره ماركس أرومة العلاقات الاجتماعية. وهو يرصد تناقضًا أساسيًّا بين طبقتين محدَّدتين بحسب الموقع الذي تشغلانه ضمن علاقات الإنتاج، البورجوازية التي تحدِّدها ملكية وسائل الإنتاج والبروليتاريا التي يحدّدها أنها لا تملك شيئًا غير قوتها للعمل المعروضة للبيع. وفي ما بين هاتين الطبقتين، يرصد ماركس وإنغلز سيرورة استغلال: إذ البروليتاريّ مستخدَم من قبل البورجوازيّ كسلعة لها هذه الخصلة الرائعة في القدرة على إنتاج فائض القيمة. إن النظرية الماركسية في الاستغلال هي نظرية الصراعات على امتلاك القيمة، بين الأجراء وأصحاب رأس المال. ولئن كانت المقاربة الماركسية تقدّم القولَ بتقاطب ثنائيّ صراعيّ لطبقتين اجتماعيتين، فإن ماركس نفسه يقرّ في بعض نصوصه بوجود أكثر من طبقتين اجتماعيتين اثنتين. وفعلًا فهو حين يتخذ منظورًا أكثر توصيفًا وفي مستوى سكونيّ أشدّ، تبدو الطبقات أوفر عددًا، وينتبه إلى طبقة الفلاحين والبورجوازية الصغيرة

(23) المرجع نفسه، ص 79_80.

والأرستقراطية العقارية، والبروليتاريا الدنيا... بصفة عامة وبحسب ما إذا كان المرء يفضّل الموضوعية أو الذاتية المتعلقة بالطبقات الاجتماعية، تكون المقاربة مختلفة نوعًا ما. ومن جهة أخرى، هل بالإمكان الحديث عن طبقة اجتماعية من غير وجود حدٍّ أدنى من الوعي الطبقي؟ إنها مشكلة الوعي الطبقيّ الشهيرة. وفي هذا المجال كما في غيره يعسر إحصاءُ التمثلات التي لدى الفاعلين أنفسهم عن وضعهم، لدراسة الطريقة التي تقوم بها صِلات بعضهم ببعض. ثم من جانب آخر، هل يحدّد وجودُ الطبقة والانتماءُ إلى طبقة بعينها التمثلاتِ تحديدًا مطلقًا وأحاديًّا؟ لا جوابَ قاطعًا في ذلك. وكما كان جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) يقول في خصوص الكاتب بول فاليري (Paul Valéry)، حتى وإن افترضنا تحديدًا اجتماعيًّا قويًّا لعمل أدبيّ ما، فإنه لا يُختزل في هذا التحديد، «إنّ بول فاليري كاتب بورجوازي صغير، ولكن ليس كل كاتب بورجوازي صغير هو بول فاليري».

تلتقي إشكالية الطبقات الاجتماعية لدى ماركس وإنغلز بإشكالية السيطرة. لقد كتبا في **الإيديولوجية الألمانية**: «إنّ أفكار الطبقة المسيطرة، هي أيضًا وفي كل العصور، الأفكار المسيطرة»، وبعبارة أخرى فإنّ الطبقة التي تسيطر ماديًّا في مجتمع معيّن هي كذلك القوة المسيطرة في المستوى الإيديولوجيّ. تعتقد الطبقة المسيطرة بصدق أنها تمثِّل مصالح المجتمع بتمامه، وأنّ أفكارها القانونية والفلسفية والأخلاقية، إلخ... إنما هي تعبير عن حقيقة خالدة ومطلقة.

لقد أفضى التنبّه إلى انقسام المجتمع طبقاتٍ بإنغلز إلى الانتباه جيّدًا إلى التباينات الاجتماعية في التعبيرات الدينية، وبخاصة في المسيحية. تلك على الخصوص هي حال دراسته عن **حرب الفلاحين** (*La guerre des paysans*) (1850) إذ تبيّنَ وهو يحلّل هذا الصراع الاجتماعيّ ـ الدينيّ للقرن السادس عشر، وجودَ معسكر «كاثوليكيّ أو رجعيّ»، ومعسكر لوثريّ «بورجوازيّ إصلاحيّ»، وآخر «ثوريّ» مثّله توماس منزر. ولقد بيّنَ التداخلاتِ بين المعارضات الدينية وتواجُهَ الطبقات، بقدر ما بيّنَ البعدَ الاحتجاجيَّ للتصوّرات الدينية لدى منزر الذي كان يريد تثوير الدين والمجتمع معًا. لكنّ إنغلز ما كان يسَعُه، وهو ينجز ذلك، أن يمتنع عن وضع ترسيمة تأويليّة لتحليله، تُختزَل وفقها الصراعاتُ الدينية في تزييف صورة الصراع الطبقيّ: «حتى في ما نسمّيه الحروب الدينية للقرن السادس عشر، كان الأمر يتعلق قبل أيّ شيء بمصالح إيجابيّة جدًّا للطبقات، تمامًا بالقدر الذي للصدامات الداخلية التي حدثت في ما بعدُ بإنكلترا وفرنسا. وإذا ما كان لتلك الصراعات في ذلك العصر طابعٌ دينيّ، وكانت المصالح والحاجات ومطاليب مختلف الطبقات تتخفّى وراء قناع الدين، فإن ذلك لا يغيّر من القضية شيئًا، ويُفسَّر بسهولة بظروف العصر» (**عن الدين**، 99). لا ريب أن التشابكات بين الدينيّ والسياسيّ في عالم القرن السادس عشر كانت من القوة بحيث وجب على الثورات الاجتماعية والسياسية أن تعبّر عن نفسها أساسًا في صيغة «هرطقات لاهوتية»، ولكن ورغم ذلك، هل يتوجّب اختزالُ تلك الصراعات الدينية

للقرن السادس عشر في مصالح طبقية؟ هاهنا تلقي بثقلها كلّه ترسيمةُ تحليل الشأن الدينيّ التي لا تُقرّ له بأي استقلالية. نحن ممنونون لإنغلز من منظور سوسيولوجيّ، لكونه لاحظ واقعَ أنّ التناقضات الاجتماعية تشقّ العوالمَ الدينية، وأنّ تعبيرات الأديان ذاتها تتمايز بحسب الأوساط الاجتماعية. وفي ذلك يمكن القول إنّ إنغلز كان يُصدر نبرة مهمّة للأعمال الأولى في السوسيولوجيا الدينية، في معنى أنّ التعبيرات الدينية لا تخرج عن نطاق التحديدات الاجتماعية بداهةً، وأنّ المرجعية الكونيّة والمُجانِسة في دينٍ ما ـ من قبيل «كلّنا إخوة» رغم اختلافاتنا ـ ينبغي ألا تحجب الاختلافات العميقة للحساسيات الدينية تبعًا للأوساط الاجتماعية. هكذا جرى الإلحاح في بعض الأعمال الأولى لسوسيولوجيا الكاثوليكية، لا على الوزن التاريخيّ فحسب لجغرافيا دينية تُظهِر أهمية الثقافات المحلية والإقليمية، بل أيضًا على المقارباتِ المختلفة للمسيحية تبعًا للأوساط الاجتماعية: كان إميل بان (Émile Pin) على هذا النحو يميّز، في دراسته **الممارسات الدينية والطبقات الاجتماعية** (*Pratique religieuse et classes sociales*) المنشورة عام 1956[24] بين مسيحية بورجوازية، ومسيحية شعبية، وأخرى للطبقات الوسطى. إنّ الإحالة إلى رمزية دينية ما، لا تلغي ارتباطات المؤمنين الاجتماعيّة الراسخة حتى وإن صحّ أنّ الدين، وكأيّ مثلٍ أعلى، قد يُسهم

(24) Émile Pin, *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine Saint-Pothin à Lyon*, Paris, Éd. Spes, 1956.

في تنسيبها. وأن نبيّن بماذا تتمايز مختلفُ العوالم الدينية تمايزا عميقًا بحسب انتماءات الأفراد الاجتماعية، أمرٌ يعود في أيّ حال إلى سوسيولوجيا الأديـان. كان ماكس فيبر متنبهًا هو الآخر أيّما تنبّه إلى التمييز بين الانتظارات والتمثلات الدينية تبعًا للأوساط الاجتماعية، من غير الدخول مع ذلك في إشكالية صراع الطبقات (انظر الفصل اللاحق).

لقد كان إنغلز مفتونًا نوعًا ما بالتقريب الـذي يمكن إجـراؤه بين المسيحية الأولـى والحركة العمالية. هكذا كتب في مصنّفه **إسهام في تاريخ المسيحية الأولى** (*Contribution à l'histoire du christianisme primitif*) المنشور في 1894ـ1895: مثل الحركة العمّالية الحديثة، «كانت المسيحية في الأصـل حركة المضطهَدين؛ فقد ظهرت أوّل الأمر بوصفها دين العبيد والعُتقاء والفقراء والناس المحرومين من الحقوق، والشعوب التي أخضعتها رومـا أو شرّدتها. فكلتاهما، المسيحية مثل الاشتراكية العمالية تمامًا، تبشّر بالخلاص في المستقبل من العبودية والبؤس؛ تنقل المسيحية هذا الخلاص إلى العالم الأخرويّ، في حياة بعد الموت، في السماء، وتضعه الاشتراكية في هذا العالـم، في تغيير المجتمع، وكلتاهما لقيتا الملاحقة والتعقّب (...). ورغم كل الاضطهادات، وربما خدمتهما هذه بصفة مباشرة، فإن كلًّا منهما شقت طريقها بالظفر وبما لا تمكن مقاومته» (**عن الديـن**، 310). المسيحية والاشتراكية حركتان جماهيريتان انقسمتا في بداياتهما مذاهب «لا يُحصى عـددُهـا». بل إنّ إنغلز يستشهد بقول إرنست رينان

(Ernest Renan) وهو يقلب منظور المقارنة: «إذا ما أردت أن تحصّل فكرة عن الجماعات المسيحية الأولى فانظر إلى فرع محليّ من المنظّمة الدولية للعمال».

طرح إنغلز تفسيرًا ماديًّا لازدهار المسيحية متحوّلةً إلى دين عالميّ: إذ هي بتبنّيها فكرة التضحية الوحيدة التي كفّرت مرة واحدة عن آثام البشر جميعًا وفي كلّ الأزمان «قد تخلصت من المراسم التي تعطّل التعامل مع أناس من عقائد مختلفة أو تمنعه» (**في الدين**، 321_322). ومع ذلك سوف يتخذ إنغلز مثال المسيحية عام 1895، عندما سيسعى وهو يواجه إخفاقات وصعوبات الحركة العمالية، إلى دعم اقتناعه بالانتصار الحتميّ لهذه الحركة، بالحديث عن مسيحيّي القرون الأولى كـ«حزب مخرّب خطير» كان «يقوّض الدين وكلّ أسس الدولة» وهي الحركة التي ستغدو، مع ذلك وبعد سنوات قليلة، دينًا للدولة (انظر، **الأعمال**، ج 4: 1139). لم يمنع النقد الفلسفيُّ والسياسيّ للمسيحية إنغلز من أن يكون منبهرًا بالمصير التاريخيّ والاجتماعي لهذا الدين.

إسهاماتُ التحليل الماركسيّ في سوسيولوجيا الأديان وحدودُه

سوف نحتفظ من التحليل الماركسيّ بمرجعية منهجية، وأخرى موضوعاتية، وثالثة سياسية. تكمن المرجعية المنهجية في الحرص الدائم على إبراز التفاعل بين مختلف هيئات المجتمع، أي هاجس الشمول الداعي إلى إعادة موضَعة كلّ واقعة اجتماعية، وبخاصة كل ما يتصل بعالم التمثلات والأفكار ضمن

مجموعٍ يحتوى جميع أبعاد الاجتماعيّ (الاقتصاديّ، والسياسيّ، والشروخ الاجتماعية والتناقضات التي تفرزها). أمّا المرجعية الموضوعاتية فموجودة بالأهمية الموكولة إلى الأوساط الاجتماعية (الطبقات الاجتماعية في الاصطلاح الماركسيّ) وإلى الصراعات التي تشقّها. وهذه مرجعية تذكرنا بأنّه لمّا كانت «حقيقة العالم الاجتماعية رهانَ صراعاتٍ» (بيار بورديو Pierre Bourdieu) فبإمكاننا القول أيضًا إنّ حقيقة كلّ دينٍ رهانُ صراعاتٍ، ما دام كلّ تعبير دينيّ، بوصفه تقليدًا حيًّا يحمله رجالٌ ونساء منغرسون اجتماعيًّا، لا يَنِي يتحدّد من جديد بطريقة صراعية ضمن سياقات اجتماعية ثقافية متغيّرة. وأمّا المرجعية السياسية فهي في الأهمية المعقودة لأنساق السيطرة وإضفاء المشروعية على السلطة، وهي المرجعية التي تجعلنا نكتشف على نحو مفارق أهمية الوسائط الرمزية في الفعل الاجتماعيّ، وأنّ تلك الوسائط تُشَرعِن السيطرة أو أنها تغذّي الاحتجاج الذي يضع السيطرة موضع مساءلة ...

لم يولِ ماركس وإنغلز الأبعادَ الاحتجاجية للدين الانتباهَ الكافي، حتى وإن كانا قد رصداها في تحليلاتهما التاريخية. وإذ كانا مأخوذَين بقناعاتهما الفلسفية فقد تنبّآ عن خطأٍ بنهاية الدين. وكما كتبت فيلسوفة ماركسيّة هي ميشال بيرتران (Michèle Bertrand) فإنّ «ماركس وإنغلز أخطآ بخصوص التطوّر اللاحق للمسيحية. لقد جهلا قدرَتها على تبنّي تطلعات المضطهدين والفقراء، وينبغي الإقرار بأنّ مسيحية القرن التاسع عشر كانت تجعل هذا الـ...

ممكنًا»[25]. وأضافت ميشال بيرتران أنّ ماركس وإنغلز «قلّلا من قـدرة المسيحية على إعـادة التأويل في عالمٍ كـان يتغيّر»، وهي تعترف بأنّ «نهاية الشعور الدينيّ ونهاية العلاقة الدينية بالعالم، أمرٌ أشدُّ إشكالًا» وأنّ «ما دامت أسُس الشعور الدينيّ ليست كلها من أصل اجتماعيّ، فإن فرضية استمرار الدين (كشكل من الوعي)، ليست ملغاة»[26].

لا تتميز اليوتوبيا الماركسية عن سائر يوتوبيات القرن التاسع عشر باتساعها وضخامتها فحسب، وإنما تتميّز على نحوٍ خاص بزعمِها ومظهرها العلميّ. كانت اليوتوبيا الماركسية تزعُم أنّ تناقضات الرأسمالية ماضية وجوبًا نحو التفاقم إلى حدٍّ يجعل الثورةَ حتميّة لا يمكن تفاديها، ومعها يكون انتصارُ الشيوعية وإقامة مجتمع خالٍ من الطبقات. وما كان لمثلِ هذه اليوتوبيا بالنسبة إلى الحركة العمالية، وهي تقول لها إنّ كفاحها سائرٌ في اتجاه التاريخ وإنّ انتصارها يندرج في منطق النظام نفسه، إلا أن تُمثل دعمًا رائعًا. ويُفسَّر تأثيرُ الماركسية نفسُه، بوصفها إيديولوجيا، بهذا الطابع المزدوج اليوتوبيّ والعلمي. وإنها لَسخرية إضافية من التاريخ أن ندرك أنّ هذه الإيديولوجيا التي كانت تتّهم الدينَ بوصفه «أفيون الشعب» إنما كانت بسبب طابعها ذاته، النُّبوئيّ والألفيّ، قد أثرت أيّما تأثير في تاريخ البشر، خيرًا وشرًّا.

---

(25) Michèle Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Paris, Éditions Sociales, 1979, p. 34.

(26) المرجع السابق، ص 184.

المراجع

من أعمال ماركس وإنغلز

- Karl Marx, Friedrich Engels, *Sur la religion*, textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1968.

- Karl Marx, *À propos de la question juive (Zur Judenfrage)*, édition bilingue avec une introduction de François Châtelet, traduction de Marianna Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

- Karl Marx, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de «La Pléiade»: t. I: *Économie I*, 1963 ; t. III: *Philosophie* ; t. IV: *Politique I*, 1994.

أعمال عن ماركس وإنغلز

- Ernst Bloch, *Thomas Münzer: Théologien de la révolution*, Paris, «10/18», 1964 (1921).

- Michèle Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Paris, Éditions Sociales, 1979.

- Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956 (7ème éd. revue et corrigée).

- Henri Desroche, *Marxisme et religions*, Paris, PUF, 1962.

- Henri Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, Éd. Cujas, 1965.

- Nguyen Ngoc Vu, *Idéologie et religion d'après Karl Marx et F. Engels*, Paris, Aubier Montaigne, 1975.

- Charles Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris, PUF, 1963.

ألكسيس دي توكفيل (1805 - 1859)

مزايا الدين في المجتمعات الديموقراطية

ليس من المألوف أن يُعَدّ ألكسيس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville) من بين علماء سوسيولوجيا الأديان[27]، مثلما بقي ولزمنٍ طويل من غير المعتاد أن نحسبه من كلاسيكيّي السوسيولوجيا. وبالنسبة إلى روبرت نيسبت (Robert Nisbet) في كتاب **التقليد السوسيولوجيّ** (*The Sociological Tradition*) (1966)[28] وإلى ريمون آرون (Raymond Aron) في كتاب **مراحل الفكر السوسيولوجي** (*Les étapes de la pensée sociologique*) (1967)[29]، ينتمي توكفيل من دون أيّ شك إلى الآباء المؤسّسين للسوسيولوجيا. ذلك أنه بالنسبة إلى الأوّل يمثّل مع ماركس، وفي منظور مختلف تمامًا، أحد المؤلفين الأشدّ تأثيرًا في الفكر الاجتماعي للقرن التاسع عشر؛ ولأنه في نظر الثاني أحد أكبر محلّلي المجتمع الحديث، المجتمع الذي لم يدرس انبثاقه وتطوّراته انطلاقًا

---

(27) في كتابنا **سوسيولوجيا الأديان** (*Sociologie des Religions*) (1995، ط1)، كنا قد اخترنا أن ندرج توكفيل ضمن الكلاسيكيين.

(28) Robert A. Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984.

(29) Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

من تحوّلات الاقتصاد، بل من خلال تحوّلات الشأن السياسيّ: قيام الديموقراطية وتبعاتها كافة. ومثل جميع كلاسيكيّي السوسيولوجيا، دمجَ توكفيل تحليل الدين في استقصائه عن المجتمع الحديث. ولقد فكّر توكفيل، مثل معاصره ماركس ومثل دوركايم ومن بعدِه فيبر، في التغيّر الاجتماعيّ: يتعلق الأمر بتفسير التقلبات العجيبة التي يمثلها حلولُ المجتمعات الحديثة، والسعي إلى تحديد التطوّرات الممكنة لتلك المجتمعات. نتيجة لذلك، كان لا مناص من التفكير في مصير الشأن الدينيّ وسط مجمل هذه التقلبات. وفي هذه النقطة تحديدًا يستحقّ توكفيل انتباهًا: إنه فعلًا، وبعيدًا عن أن يَرى في الدين عنصرًا تتضاءل أهميتُه الاجتماعية كلما زاد المجتمع حداثة، يعلن على العكس من ذلك استمرار الدينيّ، ويدرس بعض الأنماط من إعادة تشكّله في الديموقراطيات. إنّ ميدان توكفيل المرجعيّ هو الولايات المتحدة، البلد الحديث الذي مثّل حقًّا وعلى الدوام، مشكلة لمنظّري الدَّهرَنة الذين يماهون الحداثة بتراجع الدينيّ[30]. وهو البلد الذي يقدّم أيضًا نموذجًا آخر للعلاقات التي نُسِجت بين السياسيّ والدينيّ في بناء الديموقراطية، نموذجًا يتعارض ونموذج فرنسا، مثلما تَبيّنَ

(30) انظر بخاصة:

Philippe E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1985.

Steve Bruce, *Religion and Modernization Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press Oxford, 1992.

ذلك جيّدًا بيار بوراتز (Pierre Bouretz): «يبدو التعارض الفعليّ كامنًا في أنّ الحرية الدينية في ناحية من الأطلسيّ تكون في المقام الأول، وعنها هي ينتجُ الفصل [بين الكنيسة والدولة]، بينما في الناحية الأخرى وضمن مِخيالٍ قوامُه المنازلة ضد الظلامية، يكون الأفق للتحرّر من العقائد تحرّرًا ممزوجًا بشيء من الأَريَحيّة بإزاء الآراء «حتى وإن كانت دينيّة». بهذا المعنى فإنّ ما يفصل أميركا عن فرنسا ليس فارقًا سياسيًا في درجة استقلال الدولة، بل وجود نموذجين غريبين أحدهما عن الآخر في علاقة المجتمعات الحديثة بالتجربة الدينية»[31]. ولا يسعنا إلا القول بلا شك أن هذا التقابل بين فرنسا وأميركا في موضوع الدين ـ تقابُلًا لا يزال في أيّ حال ملحوظًا إلى اليوم ـ كان له دور لا يمكن إنكاره في عُسر تقبّل فكر توكفيل في فرنسا[32].

توجد في قلب المسير التوكفيلي نزعةُ المقارنة. يلاحظ توكفيل، الرحّالة الكبير (الولايات المتحدة، وكندا، وبريطانيا العظمى، وإيرلندا، وسويسرا، وصقلية، والجزائر)، عاداتِ البلدان التي يزورها وتقاليدَها ملاحظة دقيقة، ويعقد المقارنات انطلاقًا من المسألة المحورية التي تشغله: التشكيل الاجتماعيّ ـ السياسيّ الجديد الذي يمثله المجتمع الديموقراطيّ، وجميع التغيّرات التي يُحدثها

---

(31) Pierre Bouretz, «La démocratie française au risque du monde», in *La démocratie en France* (sous la direction de Marc Sadoun), *1. Idéologies*, Paris, Gallimard, 2000, p. 58.

(32) انظر: Françoise Melonio, *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, 1993.

هذا التشكيل الجديد ويرافقها. ومثلما لاحظ جان كلود لومبرتي (Jean-Claude Lamberti) فإن مسير توكفيل مثال ـ نمطيّ: إذ هو يبلور النمط المثاليّ للمجتمع الديموقراطيّ بمقابلته نسَقيًّا بالمجتمع الأرستقراطيّ. كتب لومبرتي: «عرّف توكفيل منهجه بهذا النحو: «أجدني مضطرًّا إلى اتخاذ حالات قصوى لكي أكون مفهومًا؛ أرستقراطية غير ممزوجة بالديموقراطية، وديموقراطية غير مختلطة بالأرستقراطية. ويتفق لي أن أنسب إلى هذا أو ذاك من المبدأين آثارًا أكثر اكتمالًا ممّا يُحدِثان بصفة عامة، ذلك أنهما، وعلى وجه العموم، ليسا وحيدين. فينبغي للقارئ أن يتبيّن في ما أقول ما يكون وجهة نظري الحقيقية، ممّا يُقال لأجل أن تكون تلك مفهومة جيّدًا وحسبُ»[33]. وثمّة ملمحٌ آخر سوف نجده لدى ماكس فيبر: أنّ توكفيل يبغض كلّ تفسير أحاديّ السبب، فقد كتب: «إنّني في ما يخصّني، أمقت هذه الأنساق المطلقة التي تجعل كلّ أحداث التاريخ تابعة للعِلل الكبرى الأولى، فيرتبط بعضها ببعض بسلسلة حتمية، وهي كما يُقال تلغي البشر من تاريخ الجنس البشريّ»[34]. مؤكّدٌ أنّ توكفيل يولي أهمية محورية لجميع النتائج المترتبة عن مبدأ تساوي الظروف، مقتنعًا بأن ذلك من متطلبات سير المجتمعات نحو الديموقراطية سيرًا محتومًا، بيد أنّ سبل المرور إلى الديموقراطية

---

(33) Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983, p. 40-41.

يذكر لومبرتي نصًّا لتوكفيل غيرَ منشور: l'Inédit CV, k, cahier 1, 51.

(34) Alexis de Tocqueville, *Souvenirs*, *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Gallimard, 1964, p. 84.

تبدو له متعددة، وكذلك هي الأشكال التي تتخذها الديموقراطية (فالنموذج الأميركيّ ليس الممكن الوحيد). وتوقّيًا من خطر أشكال استبداد جديدة، وبعيدًا عن أي نزعة حتمية، يعوّل توكفيل على الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم لجعل الحرية تحيا وتستمر. لقد فهم توكفيل جيّدًا أن لا وجود لديموقراطية بغير ديموقراطيين، أي من دون أفراد مقتنعين اقتناعًا عميقًا بوجاهة الأعراف الديموقراطيّة.

أرستقراطيّ ديموقراطيّ

ألكسيس دي توكفيل سليل أسرة من قدامى النبلاء النورمانديين، وقد ولد في باريس عام 1805 في بيئة أسرية عميقة الانتماء إلى الكاثوليكية. وإذ كان منتسبًا إلى العالم الذي هزمته الثورة الفرنسية، فإنّ هذا الأرستقراطيّ، القارئ بكثرة لفلاسفة القرن الثامن عشر، كان مقتنعًا بسير المجتمعات نحو الديموقراطية بلا رجعة: ذلك ما كان غيزو (Guizot) قد تبيّنه جيدًا (وقد تابع توكفيل دروسه في السوربون)، لقد «قوَّم الديموقراطية الحديثة، بوصفه أرستقراطيًّا مغلوبًا ومقتنعًا بأنّ غالبه على حقّ»[35]. وإذ لاحظ توكفيل أنّ تساوي الظروف كان آخذًا في وَسم المجتمعات شيئًا فشيئًا، فقد كان هاجسه الأكبر التوفيق بين هذه الحركة العميقة والحتمية نحو المساواة، وصون الحرية، تلك التي كانت لديه أغلى من كلّ شيء (قال: «كانت الحرية شغفي الأول»). وفي الوقت الذي كان منتصرًا فيه للديموقراطية، رأى توكفيل إذًا مخاطرها: الفردانية المفرطة

(35) في رسالة من غيزو إلى توكفيل بتاريخ 30 حزيران/ يونيو 1856.

التي تُضعف الرباط الاجتماعيّ وتصرف الناسَ عن الصالح العام، وفقدان الفضائل المدنية، والاستبداد الرخو، وديكتاتورية الرأي العام، وتراجع الفكر المستقل والمبدع. ولأنه كان يضع قدمًا في العالم الأرستقراطيّ وأخرى في عالم الديموقراطية، فقد أدرك جيدًا المسائل الأساسية التي يطرحها قيام المجتمع الديموقراطيّ. وبهذا المعنى يسعُنا أن نقول مع فرانسوا فوريه (François Furet) إنه «يصنع حَداثة سؤاله المفهوميّ بقَدامَة منزلته الوجودية»[36]. لقد عاش توكفيل في عصر مفصليّ بين نهاية الإمبراطورية الأولى (1815) وبداية الإمبراطورية الثانية في 1852، وهي حقبة موسومة بثورتي 1830 و1848. ومات في كان (Cannes) عام 1859، بعد ثمانية أعوام من انقلاب لويس نابليون (Louis-Napoléon).

انتُخِب توكفيل عضوًا في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية (Académie des sciences morales et politiques) عام 1938 وعضوًا في الأكاديمية الفرنسية (Académie française) في عام 1841، وتولّى إلى ذلك خِططًا ومسؤوليات مختلفة بوصفه منتخَبًا: فقد انتُخِب نائبًا عن فالون (Valognes) (من منطقة المانش (Manche))، وسيظل نائبًا حتى عام 1851، وشارك في المجلسين؛ التأسيسيّ لسنة 1848 والتشريعيّ لسنة 1849. وقد تولّى وزارة الخارجية من حزيران/ يونيو إلى تشرين الأول/ أكتوبر 1849، وهي الفترة التي كانت له في أثنائها مسؤولية البعثة المرسلة إلى روما

(36) François Furet, Préface à l'édition de *De la Démocratie en Amérique*, I, parue chez GF-Flammarion en 1981, p. 41.

لإعادة السلطة الزمنية للبابا بيوس التاسع (البابا الذي سينشر في عام 1864 **البرنامج** (*Syllabus*) الذي كان يدين المُثل الرئيسة للمجتمع الحديث، وبخاصة منها مُثل الثورة الفرنسية). كان توكفيل، وهو الحريص على المصالحة بين الكنيسة والمجتمع الحديث، يصبو إلى أن تتخذ سلطة البابا، وقد عادت من جديد، صيغة نظام دستوريّ. ولمّا كان خائب الظنّ من قلة الدعم الذي لقيَه موقفُه، وغاضبًا لتبيّنه أنّ البابا لم يغيّر نمط حكمه، فقد صرّح: «إذا ما كان الحبر الأعظم العائد إلى كرسيّه من زمن قريب، يعمل على إعادة تجاوزات ما عادت تريدها حتى أوروبا الاستبدادية نفسها، وإذا ما كان يلجأ إلى تضييق لا يغفره التاريخ حتى للأمراء الزمنيّين، فإن الكنيسة الكاثوليكية لن يصيبها الضعف فحسب، بل سيلحقها العار في الكون كله»[37].

بعد البدايات الخجولة لليبرالية في فرنسا، في ظل عودة النظام الملكيّ (1815 ـ 1830) مع الملكية الدستورية للويس الثامن عشر وشارل العاشر، سيشهد توكفيل بقلق ثورة 1830 ونتائجها، حتى وإن وافق على ميثاق 1830 والقوانين التي تمّمته. ولمّا كان انتصاب نظام تموز/ يوليو الملكيّ (monarchie de Juillet) (لويس فيليب (Louis-Philippe)) لا ينشئ وضعًا سهلًا بالنسبة إلى توكفيل، القاضي الشاب المنحدر من أسرة متمسّكة بالشرعية، فقد كان من المفيد له النأي بالنفس. ذلك ما فعله بمعيّة زميله وصديقه غوستاف

---

(37) ذكره أندريه جاردان (André Jardin) في كتاب **ألكسيس دي توكفيل** *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Paris, Hachette, 1984, p. 416.

دي بومون (Gustave de Beaumont) (1802–1866) فرحل في عام 1831 نحو الولايات المتحدة بغية دراسة المؤسّسات السِجنية الأميركية. أسفرت الرحلة التي دامت من نيسان/ أبريل 1831 إلى آذار/ مارس 1832 عن تقرير كُتب في عام 1833 وعنوانه **في النظام السجنيّ بالولايات المتحدة وتطبيقه في فرنسا** (*Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France*). سيعترف توكفيل في رسالة من عام 1835 بأنّ «النظام السجنيّ كانت تعلّة» للولوج حيثما كان في الولايات المتحدة، وما كان يهمّه هو أن يفحص في تلك البلاد ما إذا كان المسير نحو المساواة، وقد بدا له أمرًا لا يمكن تجنّبه، متوافقًا والحريّة. وسينشر في عام 1835 المجلد الأول من **عن الديموقراطية في أميركا** (*De la démocratie en Amérique*) (وهو يحوي الجزأين الأوّلين من المصنّف)، بينما صدر المجلد الثاني (الجزآن الثالث والرابع) في عام 1840.

على الصعيد الدينيّ، كان توكفيل رَيبيًا. وقد اعترف في مراهقته لمعلّمه الخاصّ: «إنّي أؤمن ولكنّني توقفت عن ممارسة الشعائر». وفي وقت لاحق كتب طيّ رسالة مؤرّخة في 20 تشرين الأول/ أكتوبر 1843: «لست مؤمنًا (وأنا بهذا القول أبعد ما أكون عن التباهي)، بيد أنّي ومع كوني غير مؤمن، لم أستطع قطّ أن أدفع عنّي التأثر العميق عند قراءة الإنجيل». في الواقع، يولي توكفيل الدين أهمية محورية في حياة المجتمعات، ويقرّ للمسيحية بإضافتها الأساسية. ويرى أنّ الإنجيل لم يستنفد خصوبته الأخلاقية في الأزمنة الحديثة:

«إنّ التجديد الأهمّ لدى المحدثين في مجال الأخلاق يبدو لي متمثلًا في التطور الهائل والصيغة الجديدة المعطاة في أيامنا هذه لفكرتين اثنتين سبق للمسيحية أن أبرزتهما إبرازًا: حقّ كلّ الناس على السواء في خيرات هذا العالم، وواجب الذين يملكون منها نصيبًا أوفر في أن يكونوا عونًا لمن كان نصيبهم منها أقلّ». بعبارة أخرى، يعتقد توكفيل أنّ «المسيحية هي العمق البعيد للأخلاق الحديثة». وإذا ما كان يقبل المضمون الأخلاقي للثورة الفرنسية فذلك، كما لاحظ ج. ك. لومبرتي، «لأنه رأى فيها نتيجة للثورة المسيحية»[38]. لكن توكفيل وهو يعترف بهذا الدور المهمّ للمسيحية، لا يستبعد «مستقبلًا يكون فيه الدين اسمًا آخر فحسب للقيم الأساسية للوفاق الاجتماعيّ» (ج. ك. لومبرتي، 208). بقي أنّ توكفيل كان شديد النقد بإزاء الكنيسة الكاثوليكية في زمنه؛ فقد هاجم باحتقار موالاة الإكليروس لنظام الإمبراطورية الثانية. وصرّح بعد انقلاب الثاني من كانون الأول/ ديسمبر 1851 الذي أنهى حكم الجمهورية الثانية قائلًا: «أشعر بالحزن والقلق كما لم أشعر بذلك من قبل حين أرى لدى عدد كبير من الكاثوليك هذا التطلع إلى الطغيان، والانجذاب إلى العبودية، والميل إلى حبّ القوة ورجل الشرطة والمراقب والمشنقة». وإذ كان شاهدًا في فرنسا على الصراع بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة، ولا سيما في مسألة التعليم، فإن توكفيل، وهو يستنكر عدم التعايش السليم في فرنسا بين روح الدين وروح الحرية، لم يجد ما يوافقه

(38) Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983, p. 206.

في كتابات رجال الدين اللاذعة وهم يتهمون التعليم الرسمي بكونه لادينيًّا ومُفسدًا للناشئة، ولا في الانتقادات التي تهاجم بعض أفعال التعبّد بوصفها سخيفة، وسلوكَ الإكليروس الأخلاقيّ بوصفه محلّ ريبة. وإنه لأمر ذو دلالة أن يسبّب له موقفه هذا نوعًا من العزلة في فرنسا.

مع ذلك، لم يكن توكفيل يعتقد بوجود تنافر جذريّ بين الكاثوليكية والديموقراطية. فكتب في عام 1835(39): «أرى أننا نخطئ إذا ما نظرنا إلى الدين الكاثوليكيّ كعدوّ طبيعيّ للديموقراطية»، إذ الكاثوليكية وبعكس البروتستانتية «التي تأخذ الناس عمومًا إلى المساواة أقل ممّا تأخذهم إلى الاستقلالية»(40)، ميّالة إلى تساوي الظروف، الأساس ذاته للمجتمعات الديموقراطية. ولئن كان فعلًا «أنّ رجل الدين يسمو وحده فوق المؤمنين، فإن الجميع يتساوى في ما دونه»: الغنيّ كالفقير، والعالم كالجاهل، والقويّ كالضعيف. ويضيف توكفيل أنّ الكاثوليكية «مثلُ الملكيّة المطلقة. اصرفوا النظر عن الأمير تجدوا الظروف أكثر تساويًا فيها ممّا في الجمهوريات» (عن **الديموقراطية في أميركا**، 1، 393). في عام 1840

---

(39) في الجزء الأول من (*De la Démocratie en Amérique*, p. 393) طبعة (GF-Flammarion, 1981).

(40) هذه الملاحظة من توكفيل أيّدتها معطيات التحقيقات الأوروبية لعامي 1981 و1990 التي كشفت أنّ الكاثوليكيين، في أوروبا، أميل إلى المساواة وأنّ البروتستانت أميل إلى الحرية. انظر خاصة:

Jean Stoetzel, *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*, Paris, PUF, 1983, p. 52.

يعلن توكفيل مرّة أخرى، في الجزء الثاني، وفي صفحة سجّل فيها تناميًا للكاثوليكية في أميركا نوعًا ما: «إذا ما توصّلت الكاثوليكية في النهاية إلى التخلّص من الكراهية السياسية التي أوجدَتها، فإنّني لا أشك ألبتة تقريبًا في أنّ روح العصر هذه، التي تبدو معاكسة لها، قد تغدو مواتية لها، وفي أنّها قد تحقق بغتة فتوحات كبيرة» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 39_40). لكنه يعترف محبَطًا في رسالة من عام 1843[41]: «لن تتبنّى الكاثوليكية المجتمع الجديد أبدًا»، وهو ما كان فيه على خطأ. وإذ كان قد كتب لأخيه إدوار (Édouard)، في ذلك العام نفسه 1843 أنّ «حُلمه الأجمل، عند الدخول إلى الحياة السياسية، الإسهام في المصالحة بين روح الحرية وروح الدين»[42]، فقد صدمه بوجه خاص كلُّ ما كان يشير إلى أنّ الكاثوليكية في زمنه لا تبدو قادرة على التصالح مع الديموقراطية. وحتى عندما يتعلق الأمر بالترتيبات الداخلية المتصلة بنمط ممارسة السلطة الدينية في داخل الكنيسة، فإنّ توكفيل لم يكن غافلًا عن البعد السياسيّ لنمط الإدارة الكنسية. وهكذا هاجم في البرلمان بعنف أسقف ليون، في 5 آذار/ مارس 1845، الذي كان ينافِح عن العِصمة البابوية (العقيدة التي سنّتها الكنيسة الكاثوليكية في عام 1870): «عجبًا! أنتم تواجهون قرنًا صعب المراس، ينفي السلطة حيثما وجدها ويرفضها؛ وتعيشون

---

(41) Lettre à Corcelle, 15 novembre 1843, *Œuvres complètes*, t. XV: *Correspondance Tocqueville-Corcelle et Tocqueville-Madame Swetchine*, vol. I, Paris, Gallimard, 1983, p. 174.

(42) رسالة غير منشورة إلى أخيه إدوار في تاريخ 6 كانون الأول/ ديسمبر 1843، ذكرتها فرانسواز مِلونيو: Mélonio, op. cit., p. 360, no. 112.

وسط أمّة رَيبيّة لا تتحمّل سلطان القوانين التي وضعتها هي بنفسها إلا بعُسر، وهي لا تبدي احترامًا لأيّ سلطة، بما في ذلك السلطات التي من صنعها هي، ثم من بين كل الصيغ التي يمكن أن تتخذها الكاثوليكية تختارون الصيغة التي تظهر فيها السلطة بأشدّ ما تكون إطلاقًا، وأكثر ما تكون اعتباطًا، وتلك هي الصيغة التي تريدون فرضها في عقيدتها»[43]. وعلى قدر نبرة هذا النقد اللاذع يمكن أن نتبيّن حجم خيبة الظن لدى توكفيل. وفي عهد الإمبراطورية الثانية سيدعو توكفيل، وعلى طريقة المبشّر التوحيديّ الأميركيّ ويليام إيليري تشانينغ (William Ellery Channing) (1780-1842)، إلى مسيحية حليفة للأنوار وحريصة على العدل الاجتماعيّ[44].

مفكّر الديموقراطية

الديموقراطية بالنسبة إلى توكفيل هي أولًا حالة اجتماعية مميّزة بتساوي الظروف، حالة في أصل الشغف الأول للإنسان الديموقراطيّ: «حبّ هذه المساواة ذاتـه» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 101). لا شكّ في أن الديموقراطية هي أيضًا سيادة الشعب

(43) *Œuvres complètes*, t. III, vol. 2: *Écrits et discours politiques sous la monarchie de Juillet*, Paris, Gallimard, 1985, p. 605.

(44) يرفض التوحيديون، وهم ذوو قرابة بالبروتستانتية الليبرالية اللاحقة، عقيدة التثليث، إذ هم أتباع دين متعقّل مستنير. وحركتهم، وقد نشأت في القرن السادس عشر بترانسيلفانيا (Transylvanie) وبولونيا (Pologne) في إطار حركة الإصلاح الديني الراديكالي، شهدت تطورًا في البلاد المنخفضة والبلدان الأنكلوسكسونية. وقد تأسست جمعية التوحيديين الأميركيين (*American Unitarian Association*) عام 1825، أي قبل سنوات قليلة من رحلة توكفيل إلى أميركا.

والأهمية التي يحوزها الرأي العام، ولكنّها أوّلًا حالة تُداخِلُ العلاقاتِ الاجتماعية كلّها: فما عاد ثمّة سادة وخدَم، بل أفراد يتصرّفون بإرادة شخصية ويعترفون للإرادة العامة بشرعيتها. توجد بلا شك تفاوتات في الواقع إذ يكون بعضهم سادة في حين يكون آخرون خدَمًا، بيد أنّ «تساوي الظروف يجعل من الخادم والسيد كائنَين جديدين، ويقيم بينهما علاقات جديدة» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 225). «لمَ يكون إذًا للأوّل حقُّ الإمرة؟ وما الذي يحمل الثاني على الطاعة؟» هكذا يتساءل توكفيل فيجيب: «الاتفاق الموقوت والحرّ بين إرادتيهما كليهما. فليس أحدهما طبعًا أدنى منزلة من الثاني ألبتّة، إذ هما لا يكونان كذلك إلا بحكم التعاقد. وفي حدود هذا العقد، يكون أحدهما الخادم ويكون الآخر السيد؛ وفي غير ذلك هما مواطنان، واثنان من البشر» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 226). إن تساوي الظروف يغيّر إذًا ميزان السلطة بعمق: فهذا الميزان لا يقيم علاقة بين بشر من طبيعة مختلفة مثلما كان الشأن في النظام القديم، بل بين بشر متساوين تمامًا في الكرامة، حتى وإن كانوا متفاوتين تفاوتًا عميقًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا. تمثل هذه «المساواة النظرية»، في رأي توكفيل ورغم التفاوت الحقيقيّ في الظروف، انقلابًا اجتماعيًّا ـ سياسيًّا هائلًا ذا عواقب متعددة. وفي الواقع فإن هذه المساواة تحمل بذرة حلّ جميع السلطات القائمة، سواء كانت اقتصادية أو روحية، وتغيّر العلاقات الاجتماعية تغييرًا مهمًّا. يتساءل توكفيل: «هل نظن الديموقراطية تتراجع أمام البورجوازيين والأثرياء، بعد أن دمّرت الإقطاعية وهزمت الملوك؟» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 1، 61).

وبعبارة أخرى فإن الحركة السائرة نحو تساوي الظروف تحمل أيضًا بالنسبة إلى توكفيل، وذلك ما كان يفصله عن غيزو، بذرة حلّ سلطة البورجوازية الصناعية، وإنّ أي سلطة لا تفلت منها حتى وإن كانت اقتصادية: فالمساواة بوصفها مبدأ تعديل اجتماعيّ بإمكانها أن تفجّر كل الأقفال الاجتماعية. يمكن القول إنّ توكفيل قد أدرك بصفة استباقية المدى الثوريّ لحقوق الإنسان والمواطن في جميع قطاعات الحياة الاجتماعية وتأثيراتها في آلية السير الشامل للمجتمع ذاته. ذلك أنّ تساوي الظروف، هو بروز الفرد بوصفه ذاتًا مستقلة تمارس الاختبارَ الحرّ لكلّ شيء بمقياس عقلها وليس بمقياس التقاليد.

غير أنّ الاتجاه صوب جعل الظروف متساوية يبدو مثل تهديد كامن للحريات، وأمر قد يجرّ إلى استقالة معمّمة، وانكفاء الأفراد إلى الدائرة الخاصة: فبروز الفرد يقود أيضًا إلى الفردانية، «ذلك الشعور الرصين الهادئ الذي يدفع كلّ مواطن إلى العزلة عن جمهور نظرائه، والانسحاب بمعيّة أسرته وأصحابه؛ على نحو يجعله يترك المجتمع الكبير إراديًّا، بعد أن يكون قد اصطنع لنفسه مجتمعًا صغيرًا» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 125). «تضع المساواةُ البشرَ بعضًا بجانب بعض، من دون رباط مشترك يشدّهم» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 109). بتعبير آخر يرى توكفيل في ذلك الخطرَ الرئيس الذي يَحيق بالمجتمعات الديموقراطية من داخلها، إذ ينزع تساوي الظروف إلى حلّ الآصرة الاجتماعية. والمجتمع الديموقراطيّ مجتمع ينحلّ من تلقاء ذاته، لأنه يؤكد علوية الفرد وحريته: إنه يفكّ كل ما انعقد من الروابط الاجتماعية التقليدية القائمة على العادة أو

المنزلة. ومن ثمّ يتوجّب عليه إعادة تركيب ما كان قد فكّه بنفسه، وأن يعيد من جديد حياكة النسيج الاجتماعيّ من خلال الحياة الجمعيّاتية وانخراط الأفراد في الديموقراطية المحلية. إنها مسألة الآصرة الاجتماعية، وهي أيضًا مسألة السلطة المرجعية الفكرية والأخلاقية في مجتمع يتساوى فيه رأي هذا أو ذاك من الأفراد. آنذاك يميل الناس إلى الاحتكام إلى الجمهور ورأي الأغلبية: إن ما يؤمن به الإنسان الديموقراطيّ هو الرأي العام. كان توكفيل يخشى «طغيان الأغلبية» الذي يفضحه بقوة في الولايات المتحدة: «لا أعرف بلادًا يسود فيها عمومًا قدرٌ من استقلال الفكر وحرية النقاش الحقيقية أقلّ ممّا عليه الحال في أميركا» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 1، 353). يخشى توكفيل، وهو المدافع الشرس عن الحريات عمومًا والحرية الفكرية بوجه خاص، سيادة ما نسميه اليوم الفكر الأوحد، أكثر من أيّ شيء آخر. وهو إذ يقارن إسبانيا محاكم التفتيش بالولايات المتحدة، غير آخذ في حسبانه قمع الانشقاق قمعًا ماديًّا، فإنه يذهب إلى حد الإعلان أنّ تمايُزَ المرء عن الأغلبية في الأولى أهونُ ممّا يكون في الثانية: «لم تمنع محاكم التفتيش قطّ من أن تُتداول كتبٌ مناقضة لدين العدد الأكبر. أمّا سلطان الأغلبية فيقوم في الولايات المتحدة بما هو أفضل من ذلك: لقد انتزع حتى التفكير في نشرها» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 1، 355). إن سلطة الرأي العام تؤدّي في الولايات المتحدة إلى أن «تتكفّل الأغلبية بتزويد الأفراد بطائفة من الآراء الجاهزة، وهكذا تعفيهم من واجب تكوينهم لآراء تكون خاصّة بهم» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 18). ومن ناحية أخرى

يتوقع توكفيل في المجتمعات الديموقراطية أن «يصير الإيمان بالرأي العام ضربًا من الديانة، وتكون الأغلبية نبيّها» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 18). إنه يدرك جيّدًا كيف يمكن للديموقراطية أن تطفئ الحرية الفكرية التي تيسّرها الحالة الاجتماعية الديموقراطية، وبعبارة أخرى كيف يمكن للرأي العام أن يغدو «مظهرًا جديدًا للاستعباد».

الولع المفرط بالرفاه المادي يهدّد هو أيضًا الديموقراطية في أسسها ذاتها: «إن ما أعيبه على المساواة ليس كونها تجرّ البشر إلى طلب الملذات الممنوعة، بل كونها تبتلعهم تمامًا في البحث عن اللذائذ المباحة» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 138 ـ 139). ذلك ما يصرف البشر أيضًا عن طلب المنفعة العامة والفضائل المدنية. إن المفارقة التي تنطوي عليها الديموقراطية أنها حالة للمجتمع تحمل في داخلها بذرة تحلله ذاته. لذلك يتحدث توكفيل عن «نوع من الاستبداد ينبغي للأمم الديموقراطية أن تخشاه» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 324)، هو استبداد مهلك خاصة أنه ناعم. «يبدو أنّ الطغيان إذا ما استقرّ في الأمم الديموقراطية في زماننا هذا، قد تكون له سمات أخرى: فقد يكون أوسع امتدادًا وأكثر نعومة، وسينحدر بالبشر من غير أن يشعرهم بالقلق» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 384). فهذا «الصنف من العبودية، المنظمة، الناعمة والهادئة (...) يستطيع أن يقترن ببعض الأشكال الخارجية من الحرية، بأفضل ممّا نتخيّل»، و«قد لا يكون أمرًا مستحيلًا بالنسبة إليه أن يستظلّ بسيادة الشعب ذاتها» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 386). يرى توكفيل أهل المجتمعات الديموقراطية مثل ذواتٍ دائمة القلق «يدورون

بلا هوادة حول أنفسهم لنيل ملذات صغيرة ومبتذلة يملؤون بها نفوسهم» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 385). وفي وجه هؤلاء الأفراد المنكفئين على أنفسهم المنهمكين في شؤونهم الصغيرة، ثمة «سلطة هائلة ووصيّة، تتكفل منفردة بتأمين متعتهم ورعاية مصيرهم. إنها سلطة مطلقة، مفصّلة، منتظمة، حذرة وناعمة» (386)، سلطة «لا تطغى ألبتة»، لكنها «تطفئ» و«تبلّد» و«تحوّل كلّ أمة إلى ما لا يزيد عن قطيع حيوانات خجولة وكادحة، تكون الحكومة راعيها» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 386). تُظهر هذه المواجهة بين فرد مستهلك لامبالٍ سياسيًّا وفكريًّا، ودولة لا حدود لسلطتها، تُصرِّفُ تطلعات سكانها بيروقراطيًّا، كم كان توكفيل، الذي اعتقد أن «إقامة حكم مطلق استبداديّ تكون أسهل في شعب تتساوى فيه الظروف ممّا في شعب آخر» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 389)، قد تبيّن جيّدًا خطرَ الاستبداد ذاته في البلدان الديموقراطية. وبصفة عامة يمكن القول إنّ توكفيل طرح مشكلات الدولة الراعية والشأن السياسيّ في العصر الديموقراطيّ: التحدي المتمثل في الحفاظ على الفضائل المدنية في مجتمعات وسَمتها الفردانية وطلبُ الرفاه المادي وسمًا عميقًا.

يعتقد توكفيل أنه وجد ترياق «الاستبداد الديموقراطيّ» في الحياة الجمعيّاتية، وتعزيز السلطات الوسيطة، وحرية الصحافة، وصحوة الضمير الدينيّ. وتقدّم الولايات المتحدة إلى توكفيل المثال لمجتمع من دون إرث أرستقراطيّ وذي تقاليد متينة في الحريات المحلية الجماعية، إنه مثال يمثّل بالنسبة إليه مختبرًا حقيقيًّا، حتى وإن هو يقرّ بأن المجتمع الديموقراطيّ قد ينتظم بطريقة مغايرة للشعب الأميركي.

وسيكتشف توكفيل في الولايات المتحدة أنّ الدين، وبعيدًا عن أن يكون مناقضًا للديموقراطية، هو رحمها الثقافية: «الدين هو الذي أنجب المجتمعات الأنكلو أميركية: هذا ما ينبغي ألا يُنسى؛ ففي الولايات المتحدة يتماهى الدين إذًا بجميع العادات القومية وجميع المشاعر التي يولّدها الوطن؛ وذلك ما يمنحه قوة مخصوصة» (2، 12). إنّ الدين بالنسبة إلى توكفيل فعلًا، ومثلما سنرى، عنصر مفتاحيّ في الوفاق العام الاجتماعيّ الذي يحمي المواطنين «الديموقراطيين» ضدّ التطلّع اللامعقول إلى معرفة كل شيء، وإذًا إلى تغيير كل شيء.

الدين في المجتمعات الديموقراطية: معتقدات ضرورية

تبيَّن لتوكفيل جيّدًا المدى الاجتماعيّ الهائل للاختيار الحرّ والشك المنهجيّ وتعميم العقل. فقد فهم إعادة وضع السلطة موضع التساؤل وواقع أنّ كل شيء يمكن أن يُفحَص بالعقل الفرديّ. «إنّ تساوي الظروف يدفع «كلّ واحد إلى البحث عن الحقيقة بنفسه» (24)». وفي الديموقراطية «أكتشف أنّ كل أميركيّ وفي جلّ الأعمال لا يلجأ إلا إلى الجهد الفردي لعقله» (9)، ذلك ما يبدو له الميزة الرئيسة لما يسمّيه «المنهج الفلسفيّ لدى الأميركيين». يقود هذا المنهج إلى الشك الشامل: «قد نتوقع أنّ الشعوب الديموقراطية لن تؤمن بسهولة بالرسالات الإلهية، وأنها سوف تعمد إلى السخرية من الأنبياء الجدد، وأنها سترغب في أن تجد الفيصل الرئيس لمعتقداتها ضمن حدود الإنسانية لا في ما وراءها» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 17). يمكن القول إنّ توكفيل، إذ يعبّر بهذا النحو، إنما

يسجّل وجود دَهرَنة تُفهَم بوصفها تحريرًا للبشر بإزاء كل سلطان دينيّ، وكل سلطة تعليمية: يريد الفرد في المجتمعات الديموقراطية القدرة على الحكم على الأشياء بنفسه وأن يتصرّف كذات مستقلة. ذلك ما بتنا نسمّيه اليوم التفكّر النقديّ المعمّم، وهو إحدى علامات الحداثة المفرطة. لكن توكفيل لا يستنتج من تعميم الشك المنهجيّ نهاية الدين، فهو على العكس من ذلك تمامًا يرى من الضروريّ في ما يبدو أن يتقاسم البشرُ بعض المعتقدات الأساسية، وأن يتفقوا على بعض الأفكار الجوهرية التي توضَع حيث لا يطاولها الشك المنهجيّ، فلا تكون موضوع نقاش لا يتوقّف، ويمكنها من ثمّة أن تشكّل قاعدة صلبة للمجتمعات الديموقراطية. «عندما ينتهي وجود السلطة في مجال الدين، ولا توجد سلطة كذلك في المجال السياسيّ، فإنّ الناس سريعًا ما يشعرون بالفزع حيال مظهر هذا الاستقلال اللامحدود (...). وبالنسبة إليّ، فإنني أشكّ في أنّ الإنسان قادر على أن يتحمّل في أيّ وقت وفي آنٍ واحد استقلالًا دينيًا تامًّا وحرية سياسية كاملة؛ بل إنّني أميل إلى الظنّ أنّ على الإنسان أن يخدم إذا ما كان بغير إيمان، وأنّ عليه أن يؤمن إذا كان حرًّا» (2، 31).

من الضروري، في نظر توكفيل، أن تكون للبشر معتقداتٌ دوغمائية، أي آراء «يتلقونها بثقة ومن غير نقاش»؛ إن مثل تلك المعتقدات ضرورية سواء لعيش المرء ضمن المجتمع «لا وجود لمجتمع يمكنه الازدهار بغير معتقدات متشابهة»، أو لعيشه منفردًا «لو كان الإنسان مجبرًا على أن يبرهن لنفسه على جميع الحقائق التي يتناولها كل يوم، فلن يفرغ من ذلك أبدًا» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 15).

يرى توكفيل: «أنّ من بين كل المعتقدات الدوغمائية، تبدو لي معتقدات الدين الدوغمائية أشدّها إثارة للرغبة» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 29). يجد توكفيل من المهمّ، في المجتمعات الديموقراطية حيث يُترَك كلُّ شيء لتقدير كل فرد، أن تكون بعض الأفكار العامة عن الله والوضع البشريّ موضوع إجماع. ويوضّح توكفيل المسألة على هذا النحو: «لا يوجد عمل بشريّ ألبتة تقريبًا، وأيًّا كانت الخصوصية التي نفترضها له، لا ينشأ ضمن فكرة عامة جدًّا يكون الناس قد تصوّروها عن الله وعلاقاته بالجنس البشريّ وعن طبيعة نفوسهم وواجباتهم بإزاء نظرائهم. لا سبيل إلى ألّا تكون هذه الأفكارُ المنبعَ المشترك الذي يَنتُج منه كل الباقي. للبشر إذًا مصلحة كبيرة في أن يتخذوا أفكارًا محدّدة تمامًا عن الله وعن نفوسهم وواجباتهم العامة نحو خالقهم ونحو نظرائهم؛ ذلك أنّ الشك في هذه المسائل الأولى قد يُسلم أعمالهم كلها للمصادفات، ويحكم عليهم بالفوضى والعجز نوعًا ما» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 30).

«إن الأفكار العامة المتعلقة بالله وبالطبيعة البشرية لهي، من بين الأفكار جميعًا، تلك التي يحسُن طرحُها من العمل المعتاد للعقل الفرديّ، وهو العقل الذي باعترافه بسلطة ما، يمكنه أن يكسب الكثير ولا يخسر إلا القليل. الأمر الأول وهو إحدى فوائد الدين الرئيسة، تقديم حلّ لكل واحدة من تلك المسائل الأولية يكون واضحًا ودقيقًا ومفهومًا للعامة وقابلًا للدوام طويلًا. ثمّة أديان زائفة جدًّا وعبثية؛ بيد أنّ في وسعنا القول إنّ كل دين، ممّا يظل ضمن الدائرة التي ذكرتُها، ولا يزعم الخروج عنها بمثل ما حاولت أن تفعل أديانٌ كثيرة في سبيل

أن توقف من كلّ جانب الصعودَ الحرّ للفكر البشريّ، إنما يفرض على القوة العقلانية قيدًا محمودًا. وينبغي الاعتراف بأنّ هذا الدين وإن كان لا يُسعف البشرَ ألبتة في العالم الآخر، فإنه على الأقل مفيدٌ جدًّا لسعادتهم وعظمتهم في هذا العالم. ويصحّ ذلك خاصة على البشر الذين يعيشون في البلدان الحرّة» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 30).

يتبنّى توكفيل إذًا، وبقوّة، أطروحة الجدوى الاجتماعية للدين، وهي أطروحة كلاسيكية جدًّا، كان قد بلورها العديدُ من مفكّري الأنوار على طريقتهم ضمن قناعاتهم التأليهيّة. لكنّ توكفيل يذهب أبعدَ من ذلك إذ يحلل النتائج العميقة للحرية السياسية، وهي حرية سياسية تعني فقدان الشأن السياسيّ قدسيّته هو الآخر، وتَصوُّرَه في صيغة أكثر وظيفية وبراغماتية من خلال تساوي الظروف. وانطلاقًا من ملاحظات توكفيل هذه، بالإمكان الالتقاء بتحليلات واحد مثل كلود لوفور (Claude Lefort) حول محلّ السلطة الشاغر في المجتمعات الديموقراطية، في واقع أن ينعدمَ إمكانُ تملك السلطة، وألّا تستطيع أيّ فئة اجتماعية أن تتملّكها لذاتها[45]. إن توكفيل بقوله إنّ على الإنسان «إن كان بلا إيمانٍ» أن يخدمَ، وإنّ عليه أن يؤمنَ «إن كان حرًّا»، إنما يشير ضمنًا إلى ضرورة نزع مركزية الشأن السياسيّ، معتقدًا أنّ باستطاعة الدين إتاحة إنجاز هذا النَزع. وممّا يدعم هذا المنظور يمكن أن نذكر الدور الاحتجاجيّ الذي مارسته أديانٌ مختلفة

(45) Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981; *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.

في الأنظمة الكليانية التي رمَت إلى استلحاق المجتمع برمّته بسلطة الدولة التي تسيطر عليها أوليغارشية ما. «يكون الدين انقلابيًّا إذ يقترح عالمًا آخر، حين تُطبِق الدولة الكليانية بحضورها الصارم على الفضاء الاجتماعيّ»[46]. وكما يقول جانِ وايدر (Jean Weydert): «ألا يكون صرفُ النظر صوب آخر يوجَد بعيدًا من وراء الطموحات الإنسانية، إسهامًا في الدفاع عن محلّ السلطة الشاغر في الديموقراطية، ضدّ كل محاولة للاستئثار بها من قِبل فردٍ ما أو مجموعة؟»[47]. إنّ ما يضع توكفيل خطوطَه العامة هاهنا، هو في النهاية ضربٌ من **الدين المدنيّ**[48]

(46) Jean-Michel Besnier, «Tocqueville, entre religion et avenir», in *Raison présente*, 113, 1er trimestre 1995, p. 51.

(47) Jean Weydert, « Introduction », in *Fragile démocratie. Politique, cultures et religions* (sous la direction de Jean Weydert), Paris, Bayard, 1998, p. 12.

(48) ليست مصادفة أن تعاد بلورة موضوع الدين المدنيّ الذي نظّر له جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) في كتاب **العقد الاجتماعي** (*Contrat social*)، من قبل بعض علماء السوسيولوجيا، بوصفه أداة تحليل للمجتمع الأميركي الشمالي. انظر بوجه خاص:

Robert N. Bellah, «La religion civile en Amérique», *Archives de sciences sociales des religions*, 35, 1973, p. 7-22; *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York, The Seabury Press, 1975; Robert N. Bellah and Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Franscico, Harper & Row Publishers, 1980.

لقد طبقنا ذلك من جانبنا على فرنسا في مقالتنا:

«La religion civile à la française et ses métamorphoses», *Social Compass*, vol. 40, no. 4, 1993, p. 571-580.

لا يُكرِه الأفرادَ على شيء في المستوى الدوغمائيّ، لكنّه يتيح لهم أن يعيشوا جماعيًّا من دون النيل من حريتهم. إنه نزعٌ للمركزية يسمح لأفراد المجتمع الديموقراطيّ بنزع القداسة عن كلّ شيء مع ضمان الكرامة اللازمة للنظام الديموقراطيّ نفسه. ذلك أنّ الدين يسمح بـ«منح البشر الميلَ من جديد إلى التعلق بالمستقبل» وكذلك معنى المشروع والجهد المثابر. إنّه يُسهم في إضفاء الأخلاق على الديموقراطية»[49]. انطلاقًا من هذه القناعة فإنّ مؤلِّف **عن الديموقراطية في أميركا**، إذ لاحظ الدورَ المهمّ الذي يمارسه الدينُ في الولايات المتحدة، يؤمن بجدوى الدين الاجتماعية في المجتمعات الديموقراطية. إنه يؤمن بذلك بخاصّة لأنّ روح الحرية وروح الدين في أميركا الشمالية، وبعكس ما يعاينُه في أوروبا، تدعم إحداهما الأخرى بعيدًا عن أن تتناقضا.

تلاؤم روح الدين وروح الحرية

«عند حلولي بالولايات المتحدة، كان مظهر البلاد الدينيّ أوّل ما استرعى انتباهي (...). كنت قد رأيت بين ظهرانينا روح الدين وروح الحرية تسيران، على الدوام تقريبًا، في اتجاهين متعاكسين. ووجدتهما هاهنا متحدتين إحداهما بالأخرى اتحادًا حميمًا: فكانتا تسودان على الأرض نفسِها معًا» (**الديموقراطية في أميركا**، 1، 401). كان توكفيل مندهشًا للحيوية الدينية في الولايات المتحدة، خاصة أنه

---

(49) ذلك ما لاحظه بصواب شديد جان ميشال بيسنييه (Jean-Michel Besnier) في المقالة المذكورة سابقًا، ص 68 ـ 70.

كان يكتشف تلك البلاد التي شهدت من زمن قريب موجة عاتية من الحماسة الدينية: تلك التي تطابقت مع الصحوة الكبرى الثانية في التاريخ الأميركيّ (Great Awakening) في الأعوام 1800 ـ 1830. وفي العام نفسه الذي نشر فيه توكفيل عن **الديموقراطية في أميركا**، كان يصدُر في الولايات المتحدة المصنّفُ الشهير **محاضرات في إحياء الدين** (*Lectures on Revivals of Religion*) لتشارلز غرنديسون فيني (Charles Grandison Finney) (1792ـ1875) الإنجيليّ الأميركيّ الأشهر في القرن التاسع عشر. لقد لفت التناغمُ بين المسيحية والحرية نظرَ توكفيل القادم من فرنسا حيث كانت الكنيسة الكاثوليكية وحركات إحلال الديموقراطية منذ الثورة الفرنسية تبدو غير قابلة للتصالح رغم جهود الكاثوليك الليبراليّين مثل لامِني (Lamennais) (1782 ـ 1854) بعد 1830، الذين كانوا يدافعون عن «الله والديموقراطية»[50]. إنّ لامني، وقد كان يدعو إلى فصل الكنائس عن الدولة، سوف يبذل جهده، مثل توكفيل، لا ليُبيّن أنّ المسيحية والديموقراطية قابلتان للتصالح فحسب، بل [ليبيّن] أنّ الحرية الدينية عنصر أساسيّ في الحرية السياسية. إنّ الفكرة الكامنة في أساس الديموقراطية الأميركية: «أنّ الأميركيين يخلطون في

---

(50) هذا شعار صحيفة المستقبل (*L'Avenir*)، وقد أسّسها في تشرين الأول/ أكتوبر 1830 الكاثوليكيون الليبراليون. وفي شهر آب/ أغسطس 1832. وضمن الرسالة البابوية (*Mirari Vos*)، سيدين البابا المعتقدات السياسية لصحيفة **المستقبل** باستنكار حرية الضمير بوجه خاص، وباعتبارها «هذيانًا ومن أشد الأخطاء عدوى إذ هي تفضي إلى اللامبالاة الدينية». وسيغادر لامني الكنيسة الكاثوليكية.

تفكيرهم خلطًا تامًا بين المسيحية والحرية إلى حدّ أن يستحيل تقريبًا جعلُهم يتصوّرون إحداهما من دون الأخرى» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 1، 399).

«القسم الأعظم من أميركا الإنكليزية عمَّره أناسٌ لم يخضعوا لأيّ هيمنة دينية، بعد أن صاروا في حِلّ من سلطة البابا؛ لقد جلبوا إلى العالم الجديد مسيحية لا يسعني أن أصوّرها بأفضل من تسميتها ديموقراطية وجمهورية: ذلك ما ساعد بنحوٍ خاص على إقامة الجمهورية والديموقراطية في الشؤون العامة. فمن المبدأ، وجدت السياسة والدين نفسَيهما متفقَين، ومنذئذ لم يكفّا عن أن يكونا كذلك» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 392 _ 393).

يستنكر توكفيل الوضع السائد في فرنسا ويحيلنا إلى تشكيل الصورة تلك التي لا تزال تُلقي بثقلها الهائل إن نحن قارنا اليوم الولايات المتحدة بفرنسا: ففي حين أنّ التصوّر الاجتماعيّ المهيمن للدين، في بلادنا، يقرن الدينَ بالسلطة وبالخضوع وغياب الحرية والحدّ من الاستقلال الفرديّ، ينظر التصوّرُ الاجتماعيّ للدين في الولايات المتحدة إلى الدين من زاوية الحرية، حرية الاختيار الفرديّ وكوسيلة للازدهار الشخصيّ. يلاحظ إدوارد أ. تيرياكيان (Edward A. Tiryakian) عن صواب أنّ توكفيل «كان أحد أوائل النقاد المتبصّرين لـ«نظرية الدَّهرَنة» التي تقيم صلة بين التحديث والدهرنة. ذلك أنّ المعطيات الأميركية لم تكن تطابق النظرية،

فكان يؤاخذ فعلًا بعض الفلاسفة على كونهم افترضوا مسبقًا أنّ «الغلوّ الدينيّ قد يخفت شيئًا فشيئًا بتقدّم الأنوار وانتشار الحرية» (عن **الديموقراطية في أميركا**، 1، 401)»[51]. كان توكفيل ومن زمن مبكّر ينقُض ترسيمة سوسيولوجيّي الأديان الذين افترضوا مسبقًا، في ستينيات القرن التاسع عشر بأوروبا، أنّ الدين يتناقص بالقدر الذي تزيد به الحداثة. وفي المقابل وكما سنرى، كان توكفيل بملاحظاته على تديّن الأميركيّين، يستبِقُ تحليلات السوسيولوجيّين القائلين بأنّ الشأن الدينيّ في زمن الحداثة، إنما كان بصدد التحوّل وبعيدًا عن أن يختفي، وأنّ الحداثة لم تكن تعني قدرًا أقلّ من الدينيّ، بل هي الدينيُّ في صيغة مغايرة.

إلى هذا الفارق بين الولايات المتحدة وفرنسا في علاقات الدين بالديموقراطية، يُضاف الفارقُ المتعلق بالنشأة ذاتها للسوسيولوجيا في البلدين. فبينما تموضعت السوسيولوجيا الفرنسية من أوغست كونت (Auguste Comte) إلى المدرسة الدوركايمية بديلًا دنيويًّا بإزاء المقاربة الدينية، كانت بدايات السوسيولوجيا في الولايات المتحدة متأثرة تأثّرًا عميقًا **بالإنجيل الاجتماعيّ** (*Social Gospel*): كان أوّل من أعطى درسًا في السوسيولوجيا بمعهد هارفرد (Harvard College) عامي 1891 ـ 1892 قسٌّ أبْرَشانيّ (congrégationaliste)، وكان من أقام أوّل قسم للسوسيولوجيا

---

(51) Edward Tirakian, «L'exceptionnelle vitalité religieuse aux États-Unis: une relecture de *Protestant-Catholic-Jew*», *Social Compass* 38 (3), 1991, p. 217.

بجامعة شيكاغو قسّ معمدانيّ (baptiste). إنّ ليديا ف. أ. لامبرز- والنر (Lydia V. E. Lampers-Wallner) على صواب حين تضع تحليل الجذور الدينية للسوسيولوجيا الشمال أميركية على آثار توكفيل[52].

الفصل التام بين الكنيسة والدولة

إذا ما كانت روح الدين وروح الحرية تتعايشان في وئام، فمردّ ذلك، كما يرى توكفيل، الفصل بين الكنائس والدولة. إنّ استناد الدين إلى السلطة الزمنية والتسهيلات التي تمنحه إياها، يوشك أن يوقعه في خطر كبير يتهدده، هكذا يفسّر توكفيل وهو يعتقد أنّ السعي إلى دعم الدين بالسلطة الزمنية إنما هو تضحية «بالمستقبل في سبيل الحاضر». «يزيد الدين، بتحالفه مع سلطة سياسية ما، من سطوته على بعضهم، ويفقد الأمل في السيادة على الجميع» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 1، 404). وعلى العكس من ذلك، إذا جرى فصل الدين عن الدولة، تنقص قوته الظاهرة، ولكن قوته الفعلية تزيد. وإذا ما كان توكفيل مقتنعًا بأنّ «مع التقليل من القوة الظاهرة لدينٍ ما»، أي بقطع كل رابط مؤسّسيّ يصله بالدولة، تمكن «زيادة قوته الفعلية»، فذلك لأنه يعتقد أنّ «الدين، بوصفه صيغة مخصوصة من الأمل، ذو وجود طبيعيّ في قلب الإنسان مثل الأمل نفسه». بعبارة أخرى، إذا ما كان مستقبل الدين، في نظر توكفيل، مضمونًا حتى من غير دعم الدولة، فذلك

---

(52) Lydia V. E. Lampers-Wallner, «The Religious Roots of North American Sociology: In the Footsteps of Tocqueville,» *Social Compass* 38 (3), 1991, p. 285-300.

لكونه متجذّرًا في التجربة الفردية. من ثمَّ، «فإنّ الشكّ حادثٌ عرَضيّ، والإيمان وحده هو الحال الدائمة في الإنسانية» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 1، 403). بناء على ذلك، على الأديان أن تتوقف «عند الحدود الخاصة بها، وألّا تسعى ألبتة إلى تخطّيها؛ وذلك لأنها برغبتها في مدّ سلطانها إلى ما هو أبعد من الموضوعات الدينية، تجازف بأن تصير غير موثوق بها في أيِّ موضوعٍ كان» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 32). إن الارتباط بين الدين والدولة يسبّب الخلط، وذلك ما يشرحه توكفيل عن الوضع في أوروبا: «أهل الشك من أوروبا يلاحقون المسيحيّين كأعداء سياسيين، أكثر ممّا بوصفهم خصومًا دينيين؛ إنهم يمقتون الإيمان مثل رأي حزبٍ ما، أكثر كثيرًا ممّا بوصفه اعتقادًا خاطئًا؛ وهم لا يصدّون في رجل الدين ممثلَ الله بقدر ما يصدّون صديق السلطة. لقد سمحت المسيحية في أوروبا بأن يتمّ توحيدها حميميًّا بقوى الأرض. واليوم، تتهاوى تلك القوى، وتبدو المسيحية كما لو أنها مغمورة تحت أنقاضها. إنها كائن حيٌّ أُريدَ له أن يُقيّدَ إلى أمواتٍ: اقطعوا الأربطة التي تشدّه وسينتصب من جديد» (408).

يؤيّد توكفيل، وهو يدعو إلى الفصل بين الكنائس والدولة، التميزَ الوظيفيّ الخاص بالحداثة. ولئن كان يمنح الدينَ مكانًا وسيعًا، فليس ذلك لكي يعطيه السلطة، بل على العكس حتى يظلّ حلولُه مقتصرًا على الدائرة الخاصة به: وبهذا الشرط وحده يستطيع الدين أن يكون له هذا التأثير التعديليّ في المجتمعات الديموقراطية.

«لم تكن النزعة الطهورية عقيدة دينية فحسب؛ بل كانت متماهية في نقاط عديدة بالنظريات الديموقراطية والجمهورية الأشدّ إطلاقًا» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 1، 31). وعندما يصف توكفيل السمات المائزة للتأسيس الطهوريّ لأميركا، فإنه يبيّن إلى أيّ حدّ كانت التعاليم الدينية، إذا جاز التعبير، القانون السياسيّ للمجتمع. وبما أن الأمر كما كتب بيار مانون (Pierre Manent): «أنّ سلطة الدين هذه إنما تُمارَس من لدُن أعضاء الجسم الاجتماعيّ كلهم على كلّ فرد، وتمارس من قِبل كلّ فرد على الجميع، فبالإمكان أن نصف هذه السلطة لا بكونها سلطة الدين على المجتمع ولكن وعلى نحوٍ أدق، بمثابة سلطة المجتمع على ذاته بواسطة الدين»[53]. يسيّر الدين العرف الأخلاقي، وبوجه خاص إذ يتحكم سيّدًا في روح المرأة التي يرى أنها صانعة الأخلاق: «لا يسعنا القول إنّ الدين في الولايات المتحدة يمارس تأثيرًا في القوانين ولا في تفاصيل الآراء السياسية، بيد أنه يقود العرف الأخلاقيّ، وهو بضبطِهِ الأسرةَ يعمل على ضبط الدولة» (1، 397). يفسّر توكفيل بالقول إنّ درجة انخراط الأميركيين في معتقداتهم الدينية أمر لا يهمّ كثيرًا، فالمهمّ أنهم يمنحون الثقة لإيمانٍ دينيّ ما: «لا أعلم إن كان الأميركيون يؤمنون جميعُهم بدينهم، فمن ذا الذي يعلم بالسرائر؟ لكنّني واثق بأنهم يؤمنون بأنه ضروريّ للحفاظ على المؤسّسات الجمهورية» (1، 399). يقول توكفيل أيضًا: «يوجد في الأنكلو أميركيين، بعضٌ يجاهر بالعقائد المسيحية لأنه

---

(53) Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard, 1993, p. 132.

يؤمن بها، وآخرون يفعلون ذلك لأنهم يخشون ألّا يبدو عليهم مظهر الإيمان بها» (1، 397) وهو يتناول الظاهرة الدينية من جهة وظائفها الاجتماعية والسياسية أكثر من قوتها الرمزية.

يلطّف الدينُ الأهـواءَ الديموقراطية ويمارس إذًا وظيفة تعديل فعلية في المجتمعات التي قد يبدو فيها كلّ شيء ممكنًا لكلّ فرد، خاصة بوجود المساواة في الظروف والحرية الفردية. «هكذا لا يلمح الفكر البشريّ ألبتة وأيًّا كانت جسارته، أنّ أمامه حقلًا لا يُحدّ، فيشعر أحيانًا بأنّ عليه التوقّف عند حواجز لا يمكن تخطّيها» (1، 397). «وهكذا إذًا، في الوقت الذي يبيح القانون للشعب الأميركي أن يفعل كلَّ شيء، فإن الدين يمنعه من تصوّر كلّ شيء ويحرّم عليه الجرأة على أيّ شيء. فالدين الذي لا يتدخّل ألبتة مباشرة عند الأميركيين في حكم المجتمع، ينبغي أن يُعَدّ إذًا بمثابة أولى مؤسّساتهم السياسية؛ فهو إن لم يمنحهم التعلق بالحرية، فإنه ييسّر لهم استعمالها على نحو فريد» (1، 398).

إنّ الديـن أوكـدُ ضـرورةً في الجمهوريات الديموقراطية (1، 401). وفي الأزمنة الديموقراطية، ينبغي للأديان أن يقلّ اهتمامها بالممارسات الخارجية:

«لا أتخيّل ألبتة أن يكون بالإمكان المحافظة على دينٍ ما من غير ممارسات خارجية؛ ولكنّني أتصوّر من ناحية أخرى، أنّ مضاعفة تلك الممارسات بغير حساب، في القرون التي نحن بصدد ولوجها، قد تكون أمرًا خطيرًا بشكل خاص. وأتصورّ بالأحرى أن يجري

تقليصها، فلا نحتفظ منها إلا بما يكون ضروريًا جدًّا لاستمرار الدوغما ذاتها، التي هي جوهر الأديان، فما العبادة إلا شكلٌ لها. إن الدين إذا ما بات دقيقَ التفاصيل، وأكثر تصلّبًا، ومثقلًا بشعائر صغيرة، في الوقت نفسه الذي يغدو الناس أكثر تساويًا، سريعًا ما يجد نفسه مختزلًا في كتيبة من الغُلاة المتحمّسين وسط حشود من الشكّاكين» (2، 34 ـ 35).

تديّن الأميركيين في داخل المجتمع

إن توكفيل، شأنه شأن ماكس فيبر، لا يؤمن بزعم الأديان أنها تهتم أساسًا بالآخرة؛ فهو يردّ سلوك الناس الدينيّ إلى مصالح مجتمعيّة من غير أن يختزله في ذلك. لقد كتب: «لا أعتقد أن يكون واعزُ رجال الدين الوحيد المصلحة؛ غير أنّني أتصوّر أنّ المصلحة هي الوسيلة الرئيسة التي تتخذها الأديان نفسُها حتى تقود الناس، ولا أشكّ في أنها إنّما من هذه الجهة تتحكّم في الحشود وتحُوز الشعبية» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 1، 358). وحين يقول توكفيل إنه قد التقى «مسيحيين متحمّسين كانوا ينسون أنفسهم في سبيل أن يعملوا بحماسة أشدّ لسعادة الجميع» وهم يزعمون «أنهم لا يفعلون كذلك إلا ليكونوا جديرين بخيرات العالم الآخر»، فإنه لا يسعه أن يمتنع عن الظنّ «أنهم يخدعون أنفسهم» (**عن الديموقراطية في أميركا**، 2، 157).

يجد هذا التأويل ما يدعمه في المواقف الدينية التي يلاحظها توكفيل لدى الأميركيين:

«لا يتّبع الأميركيّون دينهم من وراء المصلحة فحسب، بل إنهم في الغالب يضعون في هذا العالم المصلحة التي يمكن جنيُها منه. وفي العصر الوسيط، لم يكن رجال الدين يتحدثون إلا عن الحياة الآخرة: وما كانوا يبالون ألبتة بالبرهنة أن المسيحيّ المخلص يمكن أن يكون سعيدًا في هذه الدنيا.

«لكن الوعّاظ الأميركيين لا يكفّون عن الرجوع إلى الأرض، ولا يستطعون صرف أنظارهم عنها إلا بعسر. وحتى يؤثّروا في مستمعيهم تأثيرًا أشدّ فإنهم يبيّنون لهم في كلّ يوم كيف تساعد المعتقدات الدينية على الحرية والنظام العام، ويكون من الصعب عند الاستماع إليهم جلّ الأحيان أن نعلم إن كان الموضوع الرئيس للدين أن يمنح السعادة الأبدية في العالم الآخر أم الرفاه في هذا العالم» (عن **الديموقراطية في أميركا**، 2، 159).

يدرك توكفيل تديّن الأميركيين البراغماتيّ وذا التوجّه المجتمعيّ، وهو يستبق التحليلات الكلاسيكية لواحد مثل ويلّ هربرغ (Will Herberg) الذي بيّن كيف أن الكاثوليك والبروتستانت واليهود الأميركيين يشتركون جميعهم في دين **طريقة العيش الأميركية** (American way of life)، وكيف أن الدين في الولايات المتحدة موسوم بسيرورة دَهرَنة داخلية[54]. أما ملاحظات توكفيل عن الوعّاظ الأميركيين، فإنها متناغمة مع ما يرصده بعض المحللين

---

(54) Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Garden City, New York, Doubleday, 1960.

اليوم في شأن الدعاة الإنجيليّين التلفزيونيّين (Télévangélistes) وهـم يبشّرون بإنجيل الازدهـار، وهمّهم الأول نِسَب المشاهدة لحصص برامجهم[55].

هل تكون الثورة الفرنسية ثورة دينية؟

إنّ توكفيل في كتاب **النظام القديم والثورة** (*L'Ancien Régime et la Révolution*) (1856)، «يسلّط الضوء على التنافر البنيوي في النظام القديم» الذي رغم كونه، ومن زمن، مجتمعًا مساواتيًّا من خلال آثار دولة الحكم المطلق المُذيبة والمسوّية في المجتمع القديم، فإنه بقي أرستقراطيًّا في تصوّره للشأن السياسيّ. وكان من أثر الثورة الفرنسية أن استوعبت هذا التنافر بين السياسيّ والاجتماعيّ. لكنّ ما يهمّنا تأكيده هاهنا، حقيقة أنّ الثورة الفرنسية تبدو لتوكفيل بمثابة ثورة دينية، «إنها ثورة سياسية اعتملت بأسلوب ثورة دينية واتخذت مظهرها إلى حد ما» (**النظام القديم والثورة**، 106). لمَ ذلك؟ لأنها مثل الثورات الدينية «تدفع إلى التبشير» وتَنفذ عميقًا «بالدعوة والدعاية». ولكن خاصة لأن الثورة الفرنسية، وتمامًا كالأديان، نظرت إلى «الإنسان بعامة، مستقلًّا عن المكان والزمان»، ولأنها نظرت إلى الفرد بصفة مجردة و«بدا عليها النزوع إلى تجديد النوع الإنسانيّ أكثر كثيرًا من إصلاح فرنسا»، فإنها اتخذت بحسب

---

(55) انظر:

Jacques Gutwirth, *Les télévangélistes aux États-Unis*, Paris, Bayard, 1998.

توكفيل ملامح ثورة دينية. ولقد بيّنت أعمال المؤرّخة منى أوزوف (Mona Ozouf) كم كان موضوع التجديد مهمًّا في الثورة الفرنسية، ونحن نعلم أن القطيعة التي أحدثتها في فرنسا، بالتشكيل المدني للإكليروس ومرحلة إلغاء المسيحية، ومحاولات إنشاء عبادة بديلة (للكائن الأسمى، والعقل الإله)، قد أدت إلى حرب دينية حقيقية، وشرخ دائم غذّى الحرب بين شطرَي فرنسا الاثنين، وجعل من موقع الدين ودوره مشكلة سياسية محورية.

يوافق توكفيل في هذا التحليل المؤرّخ الأميركيّ ج. آ. غولدستون (J. A. Goldstone) الذي تبيّن جيدًا أنّ ما يميّز الثورة الفرنسية عن سائر الثورات في التاريخ إنما هو إطارها الثقافيّ: «ففيه بدا الإطارُ الأخرويّ للعصر المسيحيّ، والإيمان بتحطيم الماضي وإنشاء عصر جديد للفضيلة، مُدَهرَنًا تمامًا وقد تحوّل إلى إيمان بقدرات الإنسان على أن يصنع بيديه هو عالمًا أرقى»[56].

لقد أسهم فقدان المعتقدات الدينية مهابتها آخر القرن الثامن عشر في إكساب الثورة الفرنسية طابعًا دينيًّا. يرى توكفيل أن غياب الدين شوّش العقول أكثر ممّا فعل بالقلوب، ولئن غادر الدينُ النفوسَ فإنه لم يتركها فارغة: فقد امتلأت النفوس «بمشاعر وأفكار حلّت محلّه برهة من الزمن فلم تسمح لها بالتبلّد» (**النظام القديم والثورة**، 246). يلاحظ توكفيل أنّ الفرنسيّين الذين أنجزوا الثورة «كانوا يجدون

---

(56) Jack A. Goldstone, «Révolutions dans l’histoire et histoire de la révolution», in *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, p. 420.

أنفسهم مدعوّين إلى تغيير المجتمع وتجديد نوعنا البشريّ»؛ «وقد باتت تلك المشاعر والأهواء لديهم مثل ضربٍ من دينٍ جديد يُفرز بعضَ وجوه التأثير الكبيرة التي تُحدثها الأديان، فينتزعهم من الأنانية الفردية، ويدفعهم إلى حدّ البطولة والتفاني، ويجعلهم غالب الأحيان كأنّهم لا يأبهون لكلّ هذه المنافع الصغيرة التي تملك علينا النفوس» (**النظام القديم والثورة**، 247). ولئن كان لهذه الحالة النفسية بعض الجوانب الإيجابية فقد كان فيها أيضًا العيب الفادح بحسب توكفيل، في خلطها السياسة بالدين. وفي حين توجد «مسألة تظل صلبة» في أغلب الثورات، كما تبيّن لتوكفيل، هي المعتقدات الدينية إن تعلق الأمر بثورة سياسية، أو نظام السلطات إن تعلق الأمر بثورة دينية، فإنّ الأمر في حال الثورة الفرنسية تمثّل في «أنّ الفكر البشري فَقَد تمامًا أرضيته، بما أن القوانين الدينية قد ألغيت في الوقت نفسه الذي قُلبت فيه القوانين المدنية، وما عاد يعرف بأيّ شيء يهتدي ولا أين عليه أن يتوقف» (**النظام القديم والثورة**، 247). إن الثورة السياسية التي تزعم أنها تصلح في الوقت ذاته الشأن الدينيّ، إنما تجعل نفسها مطلقة وتصير كلّيانية على قدر ما تزعم أنها تقولُ الإنسانَ في كلّيته. كذلك الإصلاح الدينيُّ الذي يريد قلب الشأن السياسيّ فإنه ينال من الحريات بسعيه إلى السيطرة على دوائر الحياة الاجتماعية كلها. لقد رأى توكفيل بوضوح، وهو النصير المتحمّس للفصل الصارمِ بين الكنائس والدولة، الخطرَ الذي يمثله على الديموقراطية كلّ تجاوز يكون من السياسيّ على حساب الدينيّ أو من الدينيّ على حساب السياسيّ.

كتب بيار مانون[57] «الدين هو الموقع الاستراتيجيّ بامتياز للنظرية التوكفيلية. فتوكفيل يرى فيه الإمكان العمليّ لتلطيف الأهواء الديموقراطية بنجاعة، وإمكانًا نظريًّا، في إطار المجتمع الديموقراطيّ، للوصول إلى خارجِ عن/ وآخرَ غير، الديموقراطية، والوصول إلى محض الطبيعة ـ طَبيعة الإنسان الدينيّ بطبعه ـ الخارجة عن كلّ مواضعة في المساواة نفسها. غير أن توكفيل لا يقيم هذا الإمكان العمليّ إلا بإلغاء ذلك الإمكان النظريّ». ثمّة فعلًا مفارقة توكفيلية حول الدين: «يفقد دينُ الأميركيّين من جدواه بقدر ما يتوقفون عنده بسبب تلك الجدوى ذاتها. تلك هي الصعوبة المركزية في التأويل التوكفيليّ للصلات بين الديموقراطية والدين»[58]. لكن، ومن ناحية أخرى يمكن القول إنّ توكفيل، ومن غير أن يهتم فعلًا، وبصفة أقرب، بالمعتقدات والممارسات الدينية في الديموقراطية، قد بشّر بمستقبل ممكن للدينيّ في الديموقراطية: أن يكون مرجعًا يعطي المعنى من دون أن يفرض المعايير، فهو ربٌّ لا يحشر نفسه مباشرة في شؤون البشر السياسية؛ ومخيالٌ يسمح بترك محلّ السلطة شاغرًا ويسمح إذًا بأن يعيش الإنسانُ الديموقراطيةَ حقًّا؛ وهو إيتيقا تغذّي الفضائل المدنيّة ومعنى التضامن. إنّ توكفيل، ولكون تفكُّره في الحالة الأميركية يُخرجنا منذ البداية من الترسيمة الكلاسيكية التي تُقابل بين

(57) Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard, 1993, p. 148.

(58) Pierre Manent, op. cit., p. 128.

الديموقراطية والدين، يفتح دروبًا للتفكير في الشأن الدينيّ، في زمن نزعِ القداسة عن السياسيّ وإسباغ الديموقراطية على الدينيّ.

المراجع

أعمال ألكسيس دي توكفيل

- Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), Paris, GF-Flammarion, 1988. Préface, notes, bibliographie, chronologie par Françoise Mélonio.

- Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (vol. I: 1835; vol. II: 1840), Paris, GF-Flammarion, 1981. Biographie, préface et bibliographie de François Furet.

عن ألكسيس دي توكفيل عمومًا

- André Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Paris, Hachette, 1984.

- Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983.

- Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard, 1993.

- Françoise Mélonio, *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, 1993.

عن ألكسيس دي توكفيل والدين

- Jean-Michel Besnier, «Tocqueville, entre religion et avenir», in *Raison présente*, 113, 1[er] trimestre 1995, p. 39-53.

- Doris S. Goldstein, *Trial of Faith: Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, New York, Elsevir, 1975.

- Françoise Mélonio, «La religion selon Tocqueville. Ordre moral ou esprit de liberté?», in *Études*, 360/ 1, janvier 1984, p. 73-88.

- *Social Compass, Revue internationale de sociologie de la religion/ International Review of Sociology of Religion*, vol. 38, no. 3, septembre 1991: «Tocqueville et la religion/Tocqueville and Religion».

ماكس فيبر (1864 - 1920)

النشوءُ الدينيّ للحداثة الغربيّة، العقلنةُ والكاريزما

ولد ماكس فيبر (Max Weber) في عام 1864 بمدينة إيرفورت (Erfurt) بمقاطعة تورانج (Thuringe)، لأسرة بروتستانتية من البورجوازية الألمانية. وكان والده، القاضي الذي كانت له مسيرة سياسية بصفة نائب في البرلمان، ينتمي من حيث أصوله إلى البورجوازية الثرية. أمّا والدته، ذات الأصل الهوغنو (huguenote)، فقد كانت امرأة على ثقافة عالية. درس فيبر القانون أساسًا، بعد تعلّمه بالمرحلة الثانوية، وقد تلقاه في برلين، لكنه درس أيضًا التاريخ، والاقتصاد السياسيّ والفلسفة واللاهوت، في هايدلبرغ (Heidelberg) وستراسبورغ (Strasbourg) في البداية (مدّة خدمته العسكرية في عام 1883)، ثم ببرلين وغوتنغن (Göttingen). وبعد إحرازه دكتوراه في تاريخ الشركات التجارية في العصر الوسيط نوقشت في عام 1889، حصل على تأهيل القبول بجامعة برلين عام 1892 بعمل عن «التاريخ الزراعيّ الرومانيّ من حيث دلالته في القانون العام والقانون الخاص» (*L'histoire agraire romaine dans sa signification pour le droit public et le droit privé*)، ما مكّنه من أن يصير محاضرًا زائرًا (Privatdozent). عُيّن في عام 1894 في كرسيّ الاقتصاد السياسيّ والعلوم المالية بجامعة فريبورغ أون بريسغو (Fribourg-en-Brisgau)، ثم بالخطّة نفسها

في جامعة هايدلبرغ عام 1896. وكان منذ 1888 عضوًا في «الجمعية من أجل سياسة اجتماعية» (Verein für Sozialpolitik)، وبطلب منها كتب دراسة مميّزة في ما يناهز تسع مئة صفحة عن **علاقات العمال الزراعيّين في ألمانيا شرقيّ نهر الإلب** (*Les rapports des ouvriers agricoles dans l'Allemagne à l'est de l'Elbe*) (1892). وإثر إصابته بانهيار عصبيّ، توقّف نهائيًّا عن التدريس عام 1903، في العام نفسه الذي انخرط فيه إلى جانب إدغار جافّيه (Edgar Jaffé) وورنر سومبار (Werner Sombart) في إصدار مجلّة للعلوم الاجتماعية: **أرشيف العلوم الاجتماعية والسياسة الاجتماعية** (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*). وفي هذه المجلة نشر مقالته الافتتاحية عن **موضوعية المعرفة في العلم الاجتماعيّ والعلم السياسيّ** (*L'objectivité de la connaissance en science sociale et en science politique*) (1904)[59]، وهي المقالة التي أدرج فيها الأفكار الأساسية في «الحياد القيميّ»، و«العلاقة بالقيم»، و«النمط المثاليّ». وصدرت في هذه المجلة أيضًا أوّل مرة دراسته الشهيرة عن **الأخلاق البروتستانتية و«روح» الرأسمالية** (*L'éthique protestante et l'«esprit» du capitalisme*) (1904 ـ 1905)، وهي الدراسة التي نُشِر قسمها الثاني بعد رحلة إلى الولايات المتحدة قام بها من شهر آب/ أغسطس إلى شهر كانون الأول/ ديسمبر عام 1904 رفقة صديقه

(59) ترجمها إلى الفرنسية جوليان فروند (Julien Freund) في كتاب بعنوان **محاولات في نظرية العلم**:

Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. de l'allemand et introduits par Julien Freund, Paris, Plon, 1965, p. 117-213.

إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) (1865 ـ 1923). نشر فيبر عام 1906 في مجلة **العالم المسيحيّ** (*Die Christliche Welt*) مصنّفه عن الطوائف الشمال أميركية، وكانت قد صدرت نسخة أولى منه في وقت سابق في **الصحيفة الفرانكفورتية** (*Frankfurter Zeitung*) بعنوان «كنائس» و«طوائف»[60]. وكان في عام 1909 شريكًا في تأسيس الجمعية الألمانية للسوسيولوجيا مع فردينان تونيس (Ferdinand Tönnies) وجورج زيمّلْ. وعمل فيبر من عام 1911 إلى عام 1914 على دراساته التي موضوعها «الإيتيقا الاقتصادية للأديان العالمية»، وقد شرع في نشرها في 1915 ـ 1916 في مجلة **أرشيف العلوم الاجتماعية والسياسة الاجتماعية**. وفي عام 1915 بوجه خاص، تمّ في هذه المجلة نشر **مقدمة للإيتيقا الاقتصادية للأديان العالمية** (*Introduction à l'éthique économique des religions mondiales*) **وتقديرات وسيطة** (*Zwischenbetrachtung*)**: نظريات في درجات الرفض الدينيّ للعالم واتجاهاته** (*Considérations intermédiaires : théories des*

---

(60) المجلدات الصادرة بعنوان *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*، في طبعتها الجديدة لعام 1920 التي ظهرت في الجزء الأول من *Gesammelte Aufsätze zur religionssoziologie* تتضمن في العموم الدراسة التي لفيبر فعلًا، وقد ظهرت بهذا العنوان، والمصنف عن الطوائف الشمال أميركية إضافة إلى **ملاحظة تمهيدية لمصنَّف دراسات في سوسيولوجيا الدين** (*Remarque préliminaire au recueil d'études de sociologie de la religion*)، وقد كان فيبر كتبه في عام 1920 كتوطئة لنشر المجلد الأول من كتابه **دراسات في سوسيولوجيا الأديان** (*Études de sociologie des religions*). وتلك هي صورة الترجمة التي أنجزتها إيزابيل كالينوفسكي (Isabelle Kalinowski) (Paris, Flammarion, 2000).

(*degrés et des orientations du refus religieux du monde*، اللتين ضُمّنتا بعد ذلك طيّ نسخة منقّحة، في المجلد الأول من **مجموع دراسات في سوسيولوجيا الأديان** (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*) الذي نشره فيبر بنفسه في عام 1920 (يوجد النصّ الأول، **المقدّمة**، بعد النصوص المتعلقة بالإيتيقا والطوائف البروتستانتية، وقبل الدراسة عن الكونفوشيوسية والتاوية؛ ويختمُ النصُّ الثاني، **تقديرات وسيطة**، المجلدَ الأول بعد الدراسة عن الكونفوشيوسية والتاوية)[61]. من عام 1917 إلى عام 1919، صدرت في هذه المجلة نفسها الدراسة عن **اليهودية في العصر القديم** (*Le Judaïsme antique*) قبل أن تُشكِّل في عام 1921، وفي نسخة بلا تغيير، المجلد الثالث من كتاب **مجموع دراسات في سوسيولوجيا الأديان**. أما المجلد الثاني من هذا المجموع، المنشور في عام 1921، فقد تكوَّن من دراسة عن الهندوسية والبوذية (Hindouisme et Bouddhisme). ولقد وجد فيبر متسعًا قبل موته بقليل ليضيف **مدخلًا** (*Vorbemerkung*) إلى المجلد الأول من **مجموع دراسات في سوسيولوجيا الأديان**[62].

---

(61) نجد هذين النصين في المجلد: Max Weber, *Sociologie des religions*. Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, introduction de Jean-Claude Passeron, Paris, Gallimard, 1996.

(62) **المدخل** (Avant-Propos) ترجمه إلى الفرنسية جان بيار غروسان (Jean-Pierre Grossein) ضمن مجلد **سوسيولوجيا الأديان** (*Sociologie des religions*). ونجد في الصفحة 126 من هذا المجلد عرضًا مفيدًا لفهرس المواد في المجلدات الثلاثة من **مجموع دراسات في سوسيولوجيا الأديان**، فضلًا عن عرض في الصفحات 127 ـ 129 للمشاريع المختلفة التي أفضت إلى نشر كتاب **الاقتصاد والمجتمع** (*Wirtschaft und Gesellschaft*) بعد موت فيبر.

كان بيت ماكس فيبر، مثل بيت أبويه، مكانًا للمبادلات الفكرية الثرية: فجورج زيمّلْ، وورنر سومبار، وكارل ياسبرز (Karl Jaspers، وإرنست ترولتش (الذي كان يسكن البيت نفسه وأسرة فيبر)، كانوا فيه يلتقون. عاش فيبر في أسرة متباينة من الناحية الدينية مع والد قليل الميل إلى الدين، وأمّ كانت بعكس ذلك شديدة التعلق به. وقد اختلف إلى **المؤتمر الاجتماعي البروتستانتيّ** (Evangelisch-soziale Kongress)، وهي جمعية أسّسها بعض علماء اللاهوت في 1890، من علماء الاجتماع والاقتصاد المنشغلين بالمسألة الاجتماعية. وفي إثر إلغاء قوانين بيسمارك (Bismarck) المناهضة للاشتراكية في عام 1891، صار هذا المؤتمر أحد المنتديات الكبرى للنقاش مع تيار الاشتراكية الديموقراطية. فأقام علاقات عديدة ودية مع علماء لاهوت وقساوسة وبخاصة مع القسّ فريدريك نومان (1860 ـ 1919) (Friedrich Naumann) الذي كان، وهو الليبرالي في السياسة كما في اللاهوت، وبوصفه أوّل رئيس للحزب الديموقراطيّ الألمانيّ، أحد الآباء المؤسّسين لجمهورية فايمار (Weimar). تعاون فيبر مع المجلة البروتستانتية الليبرالية **العالم المسيحيّ** (Die Christliche Welt) التي كان يصدرها عالم اللاهوت مارتن راد (Martin Rade) (ونحن له مدينون بدراسة عن التمثلات الدينية لدى عمّال الصناعة). وفي رسالة إلى فريدريك نومان عام 1909، صرح فيبر: «لا شك في أنّ هواي ليس دينيًّا مطلقًا (Ich bin zwar religiös absolut unmusikalisch)، ولا حاجة لي ولا قدرة على أن أشيّد في داخلي أيّ صرح روحيّ. بيد أنّني وبناءً على

فحص ذاتيّ دقيق، لست مناهضًا للدين ولا متحللًا منه»[63]. ولئن كان فيبر في شخصه غير ميّال لنغم الدين (unmusikalisch)، لا يمكننا القول إنه كان كذلك فكريًا. وإذ كان يمارس منزع اللاأدرية المنهجية، فقد أظهر فعلًا تعاطفًا تفهّميًا بإزاء الظاهرة الدينية لا أثر فيه لمناهضة الدين ولا للتحلل منه. كان فيبر، مثل زيمّلْ، ومن غير أن يقصي تراجع التديّن في هذه الشريحة الاجتماعية أو تلك أو في المجتمع برمّته، ينظر بالأحرى إلى الظاهرة الدينية بوصفها بُعدًا متصلًا بوضع إنسانيّ يواجه لامعقولية العالم، لكنه بُعد يتخذ أشكالًا شديدة التنوّع بحسب العصور والحضارات، فهو إذًا بُعد تاريخيّ بعمق. ويمكن أن نعُدّ فيبر مثل العديد من البروتستانت الليبراليّين في زمنه، بروتستانتيًّا من غير كنيسة. ومثلما كان فيبر مستقلًّا في المجال الدينيّ، كان كذلك في السياسة، حتى وإن شارك مرّات عدّة في التاريخ السياسيّ لحقبته. وكوطنيّ متحمّس، كان فيبر مدافعًا غيورًا عن مصالح الألمان، وكان ديموقراطيًّا في الوقت ذاته. ولقد كان في أيّ حال عضوًا في الحزب الديموقراطيّ الألمانيّ وشارك في تكوين دستور فايمار[64]. لكنّ العالِم تفوّق فيه على المناضل، وتلك الوضعية النقدية في أيّ حال، الخالية من الأوهام والمستمرّة على الدوام، هي ما جلب له نقدًا كثيرًا وجعله معزولًا جلّ الأحيان. وفي النهاية، إنه لأمر قويّ الدلالة أن تنتهي مسيرته بمحاضرتين اثنتين لامعتين وعميقتين بجامعة ميونيخ؛

---

(63) هذه ترجمتنا.

(64) انظر عن التزامات فيبر السياسية:

Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber et la politique allemande, 1890-1920*, Paris, PUF, 1985.

المحاضرة عن **العلم بوصفه مهنة وميلًا باطنيًا** (*Wissenschaft als Beruf*) عام 1917، والمحاضرة عن **السياسة بوصفها مهنة وميلًا باطنيًا** (*Politik als Beruf*) عام 1919، وهما المحاضرتان[65] اللتان بيّن فيهما بوجه خاص عدم إمكان المماهاة أساسًا بين عمل العالِم وعمل رجل السياسة، تمامًا كما بين السياسيّ ورجل الدين من جهة أخرى. مات ماكس فيبر جرّاء التهاب رئويّ بميونخ عام 1920. ولقد كتبت زوجته ماريان (Marianne) سيرته[66]، وهي التي تولّت نشر العديد من نصوصه ـ وبخاصة **مجموع دراسات في سوسيولوجيا الأديان**، في عام 1921، وكتاب **الاقتصاد والمجتمع** في عام 1922.

التلقّي البطيء والعسير لسوسيولوجيا فيبر في فرنسا

كان تلقّي منجَز ماكس فيبر في فرنسا يمرّ وجوبًا بالترجمة، حتى وإن كان بعض علماء السوسيولوجيا الناطقين بالألمانية أمثال موريس هلبفاكس وريمون آرون قد فتحوا الطريق بتقديم جزء من أعمال فيبر إلى الجمهور الفرنسيّ. وهكذا منذ عام 1925، كان موريس هلبفاكس يعرض للمرّة الأولى بالفرنسية تحليل فيبر الشهير حول التناغم بين البروتستانتية الطهورية والرأسمالية[67]. أمّا ريمون آرون فقد خصّص له ثلث مصنّفه عام 1935، **السوسيولوجيا الألمانية المعاصرة**

(65) نُشرت هاتان المحاضرتان عام 1919.

(66) Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* (1926), Tübingen, Mohr-Siebeck, 1984.

(67) Maurice Halbwachs, «Les origines puritaines du capitalisme», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, no. 2, 1925, p. 132-154.

(*La sociologie allemande contemporaine*). ومع ذلك كان لا بدّ من انتظار عام 1959 لنشهد صدور أول ترجمة فرنسية لعمل من أعمال فيبر: **العالم والسياسيّ** (*Le savant et le politique*) من إنجاز جوليان فروند (Julien Freund)، وهي ترجمة تبعتها ترجمات أخرى: في عام 1964 ترجمة كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، لجاك شافي (Jacques Chavy)، وفي عام 1965 ترجمة كتاب **اليهودية في العصر القديم** من عمل فريدي رافاييل (Freddy Raphaël)، وترجمة كتاب **محاولات في نظرية العلم** (*Essais sur la théorie de la science*) وقد أنجزها جوليان فروند. ثم حان بعد ذلك الدور للجزء الأوّل من **الاقتصاد والمجتمع** (*Économie et Société*) عام 1971، وهي ترجمة تولّاها لفيف من التراجمة بإشراف جاك شافي وإريك دي دامبيار (Éric de Dampierre). وبعد توقف، تضاعفت الترجمات في سنوات الثمانينيات من القرن العشرين وبخاصة مع عمل الترجمة الدقيق والمفيد جدًّا الذي قدّمه جان بيار غروسان (Jean-Pierre Grossein) الذي ندين له بالمجلد المتميّز **سوسيولوجيا الأديان** (1996)، وقد جمّع نصوصًا أساسية لفيبر في المجال الذي يشغلنا هنا. وأخيرًا في عام 2000 صدرت ترجمة جديدة **للأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** من عمل إيزابيل كالينوفسكي[68]

---

(68) حتى وإن مثلت الترجمة التي أنجزتها إيزابيل كالينوفسكي تقدمًا نوعًا ما بالنسبة إلى ترجمة جاك شافي، فإنها لم تخلُ ـ للأسف ـ من العيوب (وخاصة في الطريقة التي ترجمت بها مفاهيم عديدة أساسية لدى فيبر). تحيل شواهدنا من **الأخلاق البروتستانتية** إلى هذا الكتاب، ولكننا أعدنا بأنفسنا ترجمة مقاطع عديدة.

(Isabelle Kalinowski)، وأيضًا ترجمة **الكونفوشيوسية والتاوية** (*Confucianisme et taoïsme*) المعزوة إلى جان بيار غروسان وكاترين كوليو تيلين (Catherine Colliot-Thélène). ومنذ المقدّمات الجوهرية لسوسيولوجيا فيبر في نهاية ستينيات القرن العشرين ـ لجوليان فروند في عام 1966 وريمون آرون في عام 1967 ضمن كتاب **المراحل الكبرى للفكر السوسيولوجيّ** (*Les grandes étapes de la pensée sociologique*) ـ تضاعفت الدراسات عن فيبر، وبات عالم السوسيولوجيا الألمانيّ مؤلّفًا لا محيد عنه بالنسبة إلى طلاب السوسيولوجيا، مثلما كان شأنه ومنذ سنوات عديدة بعدُ لدى علماء سوسيولوجيا الأديان.

لقد كان تلقي سوسيولوجيا فيبر في فرنسا أمرًا عسيرًا، مثلما يشهد على ذلك تأخر الترجمات والمشكلات التي طرحها عدد من تلك الترجمات ذاتها[69]. كان جان سيغي (Jean Séguy) يتساءل في عام 1972 بهذه العبارات: «لمَ كان على فرنسا أن تنتظر عام 1959 لتتزوّد بترجمتها الأولى من فيبر؟»، و«ما الذي في المنجز الفيبريّ منع استيعابَه من قِبل الثقافة الجامعيّة الفرنسية إلى حدّ الآن؟»[70]. وهو سؤال يمكن أن نتمّمه بالسؤال الآتي: ما الذي في السوسيولوجيا

(69) انظر: Jean-Pierre Grossein, «Peut-on lire en français *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme?*», *Archives européennes de sociologie,* XL, 1999, p. 125-147.

(70) Jean Séguy, «Max Weber et la sociologie historique des religions», in *Archives de sociologie des religions*, 33, 1972, p. 71-104.

الفرنسية قاوم دخول الأعمال الفيبريّة؟ وإذ نحيل إلى أعمال مونيك هيرشورن (Monique Hirschhorn) وميكاييل بولاك (Michael Pollack) في هذه المسألة[71]، فإنّنا نودّ من جهتنا أن نلاحظ كم تعاضدت آثار عقبات عديدة ومهمّة، لتجعل تلقّي سوسيولوجيا فيبر في فرنسا بطيئًا وصعبًا. ونحن نميّز في ذلك بين عقبات فلسفية، وسياسية، وأكاديمية، ومنهجية، وعلمانية ـ دينية. تكمن العقبات الفلسفية في تحديد السوسيولوجيا بوصفها عِلمًا للواقع (Wirklichkeitswissenschaft) لا يقول المعنى ولا يقدّم معايير للعمل. كان فيبر يفصم جذريًّا الرابط بين التحليل السوسيولوجيّ وكلّ أفق للإصلاح الاجتماعيّ، وبخاصة الرابط بما يتضمّنه الإصلاح، كما يقول فيبر، من «إيمان من النوع الدينيّ بالأخرويّات الاشتراكية» (**الاقتصاد والمجتمع**، 532)[72]. أمّا العقبات السياسية فتكمن في

(71) انظر: Monique Hirschhorn, *Max Weber et la sociologie française*, Paris, L'Harmattan, 1988 et Michael Pollack, «Max Weber en France, l'itinéraire d'une œuvre», *Les Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent*, 3, 1986, p. 24-28.

(72) بحسب فيبر إنّ «تمجيد العلم بصفة شبه خرافية، منظورًا إليه كمولّد ممكن للثورة أو في الأقل منبئًا بها، وسواء كانت عنيفة أو سلمية، في معنى الخلاص من السيطرة الطبقية» يؤدّي لا محالة إلى الخيبة (Max Weber, *Économie et société*, t. I (1921), Paris, Plon, 1971, p. 532). وبما أنّ الترجمة الفرنسية لا تشتمل على الجزء الثاني، سوف نحيل أيضًا إلى الطبعة الألمانية: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Fünfte, redivierte Auflage besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.

وجوب القطع مع ثنائية يسار/ يمين في السوسيولوجيا، لمقاربة الفكر الفيبريّ بعمق، والكفّ بنحو خاص عن جعله نقيضًا لماركس. وتتمثل العقبات الأكاديمية في أنّ خصومات المدارس المختلفة قد أسهمت إمّا في عدم أخذ السوسيولوجيا الفيبرية في الحسبان، وإما في توظيفها أداة للخدمة في إطار مدرسة بعينها. والحال أنّ فيبر يعسُر اختزاله في مدرسة ما، والدليل أنّ علماء في السوسيولوجيا على درجة من الاختلاف مثل ريمون آرون وبيار بورديو، قد جعلوا منه مادة لقراءات جادّة ومهمّة. ومنشأ العقبات المنهجية مع صعوبة التمكن من أفكارٍ لدى فيبر بأهمية تلك المتعلقة بالنمط المثاليّ والحياد القيميّ والإيمان بتعدد القيم أو التمفصلات الشبيهة في درجة تركيبها بالموجود بين التفهّم (compréhension) والتفسير (explication). وأخيرًا وليس آخرًا، العقبات العلمانية ـ الدينية التي سيكون مفهومًا لماذا نلحّ عليها هنا إلحاحًا أشدّ قليلًا. وقبل كل شيء، فأن تحتل سوسيولوجيا الأديان حيّزًا كبيرًا بهذا القدر من مجموع السوسيولوجيا الفيبرية، أمر لم يسهّل تلقيها لدى علماء السوسيولوجيا الفرنسيين المطبوعين على تمثلات للمجتمع هي بالأحرى تمثلات دهرانية. ثم إن سوسيولوجيا الأديـان الفيبرية، وإذ هي تشدّد على النشوء الدينيّ للحداثة الغربية، توجَد في موقع منحرف بالنسبة إلى المقابلة التقليدية بين الحداثة والدين، وبإزاء ترسيمة الحرب بين شطرَي فرنسا، الكاثوليكيّ والعلمانيّ. فكانت تُحطّم كل مقابلة تبسيطية بين المثالية/ المادية، والدين/ الحداثة، والمعقولية/ اللامعقولية. وأخيرا، ولأنّ سوسيولوجيا الأديـان الفيبرية لا تتمحور حول الكاثوليكية،

ولكونها لا تهتم في المقام الأول بمسألة العلاقات بين المؤسّسات الكنسيّة والأفراد، بل بسلوك الفاعلين و**خُلُقهم** (ethos)، فإن ذلك لم يساعد على تلقّيها في بلاد ذات ثقافة كاثوليكية مثل فرنسا، الموسومة وسمًا بتمثل مؤسّساتيّ وكنسيّ للشأن الدينيّ. إن تاريخ تقبّل فيبر في فرنسا هو أيضًا تاريخ عالِم سوسيولوجيا بروتستانتيّ الثقافة في فرنسا كاثوليكية الثقافة. ومن جهة أخرى، ومن بين علماء سوسيولوجيا الأديان، ليست مصادفة في بلادنا أن يكون أوائل علماء سوسيولوجيا الكاثوليكية قد استلهموا القليل جدًّا من فيبر، أو أنهم لم يستلهموا منه شيئًا ألبتة (من غابريال لوبرا إلى إميل بولا[73]): وإنما اهتم به على نحوٍ خاص علماء سوسيولوجيا البروتستانتية (جان سيغي، جان بوبيرو Jean Baubérot وكاتب هذه السطور) أو اليهودية (فريدي رافاييل، وميكاييل لوفي (Michaël Löwy)).

منهجية

محال أن يُفصَّل القولُ في منهجية فيبر في حدود هذا الفصل، بيد أنّ من الضروري تقديم بعض الأفكار الأساسية لفهم المقاربة الفيبرية. ففي ما يهمّ **الحياد القيميّ** (Wertfreiheit)، نحيل إلى دراسة جوليان فروند الممتازة وهي تذكّر بأنّ «الحياد القيميّ هو المبدأ الذي يتيح صَون مشروعية البحث العلمي ضمن نظامه، ومشروعية التقويمات العملية ضمن نظامها الذي هو الصراع

---

(73) يمثّل فرانسوا أندريه إيزومبير (François-André Isambert) حالة خاصة. لقد اهتم بفيبر لكن لا وجود ألبتة لإحالات مرجعية إلى فيبر، ضمن أعماله في سوسيولوجيا الكاثوليكية.

والتحكيم»[74]. هذا الحياد القيميّ ضروريّ وخصب من حيث المساعدة على الكشف، ولا سيما أنّ الأمر متعلق بالعلاقات الفعلية بالقيم، على النحو الذي نلاحظها به لدى الأفراد في مختلف الحضارات والعصور. وفي ما يتعلق بفعل التفسير (erklären) أو فعل الفهم (verstehen)، سنقول إنّ الفهم لدى فيبر لحظة أساسية من التفسير، إذ هو يستعمل عبارة (verstehende Erklärung) (حرفيًّا «التفسير الفهميّ»). ولا يتمثل التفهم السوسيولوجيّ[75]، مثلما تقول دومينيك شنابر (Dominique Schnapper) في «فهم سلوكات البشر بطريقة حدسية ومتعاطفة» بل في جعلها قابلة للفهم ضمن مشروع معرفة فكرية وعقلية[76]، مشروع لا يمتنع عن التفسير السببيّ. إنّ تعريف فيبر ذاته للسوسيولوجيا يوضّح جيّدًا هذا الطموح: «نسمّي سوسيولوجيا (...) العلمَ الذي يندب نفسه إلى فهم النشاط الاجتماعيّ من خلال التأويل (deutend verstehen)

---

(74) Julien Freund, *Études sur Max Weber*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1990.

انظر الفصل الأول: «الحياد القيميّ» (La neutralité axiologique)، ص 11 ـ 70، والشاهد مذكور في ص 55.

(75) بما أنّ (Verstehende Soziologie) تدلّ حرفيًّا على «السوسيولوجيا الفاهمة» وليس «السوسيولوجيا التفهّمية»، فإنّ ف. أ. إيزومبير محقّ في ترجمة هذه العبارة بـ«الفهم السوسيولوجي»؛ انظر: François-André Isambert, «Max Weber désenchanté», *L'année sociologique*, 1993, p. 360.

(76) Dominique Schnapper, *La compréhension sociologique. Démarche de l'analyse typologique*, Paris, PUF, 1999, p. 3.

ومن ثمّ، إلى تفسير جريان ذلك النشاط وآثاره سببيًّا ursächlich) erklären») (**الاقتصاد والمجتمع**، 4). يرفض فيبر منذ البداية كل نزعة أحاديّة السببية: فهو إذ يعطي للظروف الاقتصادية بعض الوزن، يرفض ـ وفي هذا اختلافه الأساسيّ مع الماركسية ـ أن يجعل منها العامل المفسّر الأساسيّ لصيرورة المجتمعات. فالنشاط الاقتصاديّ هو الآخر مُذاع بواسطة المعنى: فلكي نفسّر مجرى التاريخ، ينبغي أن نفهم المعنى الذي يمنحه البشر لفعلهم، والمحرّكات الأساسية التي تدفعهم لاعتماد هذا السلوك أو ذاك في الحياة (Lebensführung). إنّ الطريقة التي بها يتصوّر فيبر التحليل السوسيولوجيّ تشبه من بعض الوجوه مسير مؤرّخ الذهنيات وعالم الأنثروبولوجيا اللذين يجعلان لدراسة عالم الأفراد المعيش محلًّا مميّزًا في تحليلهم.

مع النمط المثاليّ (type idéal) يتعلق الأمر بشيء آخر تمامًا غير النموذج (modèle) بالمعنى المعياريّ للمصطلح. ليس النمط المثاليّ في «الرأسمالية الغربية، ومثله النمط المثاليّ في «الكنيسة» أو «المذهب»، مثاليًّا بمعنى نموذج يثمَّن إيجابيًّا أو سلبيًّا، إنه مثاليّ بالمعنى المفهوميّ للعبارة لكي نفسّر خصوصيات نمطٍ بعينه من الرأسمالية أو أشكالًا مخصوصة من تشكّل الجماعات (communalisation) الدينية. كان جوليان فروند يشرح النمط المثالي بواسطة هذه المقارنة: إنّ رجلًا بخيلًا بالقدر الذي كان عليه أرباغون (Harpagon) الذي جسّد نمط البخيل في أدب موليير (Molière) المسرحيّ، لا يُلتقى في الواقع، بيد أنّ من الضروريّ إبراز بعض ملامح الشخصية بشدّة من جانب واحد، للدلالة على

البخل في السجلّ المسرحيّ. ذلك هو معنى المسير المثال-نمطيّ (idéaltypique) الذي يلخّصه فيبر في هذه الفقرة:

«يكون الحصول على نمط مثاليّ بالإلحاح من جانب واحد على وجهة نظر واحدة أو وجهات عدّة، وبمُواترة طائفة من الظواهر المعطاة منعزلة إحداها عن الأخرى، مبثوثة ومتوارية، فنجدها تارة بعدد وافر، وطورًا بعدد قليل، وفي مواضع غير مرتّبة بحسب ما سبق من وجهات النظر المختارة أحاديًّا، لتشكيل **لوحة أفكار** متجانسة (einheitlich). لن نعثر في أيّ مكان على مثل هذه اللوحة إمبيريقيًّا بصفائها المفهوميّ: فهي من اليوتوبيا. وسيكون للعمل التاريخيّ في كل حالة مخصوصة مهمّة أن يحدّد كم يقترب الواقع أو يبتعد عن تلك اللوحة المثالية، وبأيّ قدر ينبغي مثلًا بالمعنى المفهوميّ إسناد صفة «اقتصاد حَضريّ» إلى الظروف الاقتصادية في مدينة بعينها. وعندما يطبّق هذا المفهوم تطبيقًا حذِرًا فإنه يقدّم الخدمة المميّزة التي نرجوها لمصلحة البحث والوضوح»[77].

ينبّهنا فيبر، أكثر من أيّ واحد غيره، إلى أنّ علينا ألّا نخلط ألبتة بين الموضوع الواقعيّ وموضوع المعرفة: فنحن لا نقارب الأوّل إلا من خلال بناءٍ هو العمل المخصوص للباحث، عملًا قابلًا دومًا للمراجعة والتجويد، ويمكن أن تُتّخذ وجهاتُ نظر مختلفة من

(77) Max Weber, «L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales» (1904), in Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. de l'allemand et introduits par Julien Freund, Paris, Plon, 1965, p. 181.

الموضوع نفسه. وأيًّا كانت الحال، ومثلما تُذكّر دومينيك شنابر، أليس «بناء النمط المثاليّ كعملية وضع طرازٍ للواقع الاجتماعيّ في سبيل فهمه فهمًا أفضل، هو سمة السوسيولوجيا بصفة عامة، مثل ما هو سمة مجموع العلوم الإنسانية»(78)؟

فكرة أساسية أخرى في المقاربة الفيبرية: المفارقة في النتائج والتفريق بين إيتيقا المسؤولية وإيتيقا الاقتناع. إنّ نتائج فعل ما لا تُطابق نوايا فاعله، وربّما كانت مناقضة تمامًا للهدف المطلوب: بعبارة أخرى، إنّ نتائج فعلٍ ما ليست محلّ توقّع توقّعًا تامًّا، وليس ذلك لكونها تعترض أفعالًا أخرى تتفاعل معها فتفضي إلى آثار لم يرغب فيها أحد فحسب، ولكن أيضًا لأنّ أفضل النيات قد تؤدّي إلى الأسوأ، في حين قد تكون لبعض النيات المُريبة نتائجُ إيجابية. يرفض فيبر، في محاضرته الشهيرة لعام 1919 عن **مهنة رجل السياسة وميله الباطنيّ** (*Le métier et la vocation d'homme politique*)، الرأي القائل «إنّ الخير لا يمكنه إلا أن يجلب خيرًا، وإنّ الشرّ لا يمكنه إلا أن يجلب شرًّا»؛ حتى أنه يعجَب لإمكان أن يستمرّ الأخذ بوجهة النظر هذه، والحال أنّ «تطور ديانات العالم كلها قائم على حقيقة الرأي النقيض وأن نصوص الأوبانيشاد (Upanishads) علّمتنا هذه الحقيقة منذ ألفين وخمسمئة عام»(79).

(78) Schnapper, Ibid., p. 2.

(79) Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), introduction de Raymond Aron, trad. par Julien Freund, Paris, Librairie Plon, 1959.
نحيل بحسب طبعة «10/18» لسنة 1963، ص 175.

تتمثل إيتيقا المسؤولية تحديدًا في أن يضع المرء النتائج المتوقّعة لأفعاله ضمن الإعداد للفعل وإنجازه، بينما تتمثل إيتيقا الاقتناع في أن يفعل المرء ما يقدّر وجوبَ فعله، وفق المبادئ التي يلتزمها، من غير التفكير بأيّ حال في نتائج فعله. إنّ ما لا يُطيقه صاحب إيتيقا الاقتناع إنّما هو لامعقولية العالم، وأنّ الظالم أو المخادع يمكن أن يكافأ، بينما يمكن على العكس أن يتعذّب العادلُ والأمين؛ إنّها مسألة كلاسيكية في علم الإلهيات، يُوليها فيبر انتباهًا فائقًا.

سوسيولوجيا السيطرة الدينية

الدينُ بالنسبة إلى ماكس فيبر «نوع مخصوص من طرائق التصرّف ضمن الجماعة» تنبغي دراسة شروطه وآثاره. لا يقارب فيبر الأديان لكونها نُظمَ اعتقاد في المقام الأوّل، وإنما بوصفها «أنساق تنظيم للحياة» «استطاعت أن تجمع من حولها حشودًا من المؤمنين غفيرة بنحوٍ خاص» (**سوسيولوجيا الأديان**، 331). وانطلاقًا من ذلك سيهتم فيبر بسلوكات الأفراد العملية وبالمعنى الذي يخلعونه على سلوكهم، وذلك حتى يحلل تحليلًا أفضل مجموع النتائج الاجتماعية التي تؤدي إليها طريقتهم في السلوك (في علاقتهم بمختلف دوائر النشاط، وبخاصة الاقتصاد والسياسة). يتمثل المجال الخاص بالنشاط الدينيّ في تنظيم علاقات القوى «فوق الطبيعية» بالبشر، كما حدّد فيبر، الذي يظلّ شديد الحذر في تعريفه الأوّلي للظاهرة الدينية. وبالنسبة إليه فإنّ المشكلة التي تطرحها لامعقولية العالم، وبخاصة

التنافر بين الجدارة والمصير، ووجود العذاب وواقع الموت، هي ما «كان القوّة الدافعة لتطوّر جميع الأديان» (**العالِم والسياسيّ**، 75)، والحاجة العقلية إلى علم إلهيات في العذاب والموت، مارست «فعلًا قويًّا قوةً خارقة» (**سوسيولوجيا الأديان**، 343)[80]. ولئن أفضت الأديان إلى إقامة أنساق لاهوتية وتأمَّلَ بعضُها في العالم الآخر، فالثابت كما يقول فيبر «أنّ الأشكال الأشدّ بساطة من السلوك الذي تحفزه عوامل دينية أو سحرية، موجّهة صوب عالم الدنيا. فالأعمال التي يفرضها الدين أو السحر ينبغي إنجازُها «لكي تصيب خيرًا (...) ولكي تطيل أيامك في الأرض» (**سفر التثنية**، 4، 40)»[81]. إنه انقلاب مهمّ بالنسبة إلى جميع تحليلات الشأن الدينيّ التي تُماهي بين المصلحة الدينية والمصلحة الأخروية، بحكم أنها لم تكن على مَبعدة كافية من الخطابات الدينية ذاتها. فالدين بالنسبة إلى فيبر يهمّ عالم الدنيا:

«إن مختلف متعلقات الخلاص (Heilsgüter) التي تعِد بها الأديان وتقترحها ينبغي ألا يعُدّها الباحث الإمبيريقيّ مرتبطة ألبتة

(80) من بين إجابات علم الإلهيات على سؤال عدم كمال العالم، لا يتبيّن فيبر إلا ثلاثة أنماط من الأسئلة المُرضية عقلانيًّا: جواب عقيدة الكرمان (Karman) الهندوسية، وجواب الثَنويّة (dualisme) الزرادشتية، وجواب المرسوم الكالفينيّ في القضاء والقدر وتصوّر الإله الخفيّ (Deus absconditus) (**سوسيولوجيا الأديان**، 343).

(81) Max Weber, *Économie et société*, t. 1er, 1921, Paris, Plon, 1971, p. 429 (chap. V, «Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion)»).

بـ «العالم الآخر» وحده أو حتى متعلقة به على سبيل الأولوية. (...) إنّ متعلقات الخلاص التي تقترحها الأديان جميعًا، البدائية منها والمتحضّرة (Kultiviert)، النبوئيّة وغير النبوئيّة، مرتبطة أوّلًا وبشدّة بهذا العالم: الصحة، والعمر الطويل، والثروة، تلك كانت وعود الديانات الصينية والفيديّة والزرادشتية واليهودية القديمة والإسلامية، تمامًا مثل الديانات الفينيقية والمصرية والبابلية والجرمانية القديمة، وتلك كانت أيضًا الوعود التي قدّمتها إلى غير الرهبان من الأتقياء الديانتان الهندوسية والبوذية. وحدهُ المتديّنُ المتميّز ـ [الناسك] والراهب والمتصوّف والدرويش ـ كان يصبو إلى أحد متعلقات الخلاص «غير الدنيويّ»، مقارنة بالمنافع المشدودة إلى الأرض شدًّا (...)» (**سوسيولوجيا الأديان**، 345 ـ 346).

وحتى في حالة المتديّن المتميّز الذي يتصور الخلاص في غير الدنيويّ، كما يوضّح فيبر، فإن الأمر لا يتعلق بصلة فريدة بالعالم الآخر، بل بالبحث عن «هابيتوس (habitus) في الحاضر، في هذا العالم». إن كاترين كوليو تيلين على حقّ تمامًا حين تلاحظ حقيقة أن التناقض بين نظام اليوميّ ونظام الاستثناء من اليوميّ (Alltäglichkeit / Aussertäglichkeit) لدى فيبر، يتفوّق على التميز بين عالم الدنيا والعالم الآخر (diesseits/jenseits)[82]. إنّ فيبر، وهو من سيبيّن تحديدًا ما الذي أسهمت به بعض العبارات

(82) Catherine Colliot-Thélène, «Rationalisation et désenchantement du monde: Problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber», *Archives de sciences sociales des religions*, 89, janvier-mars 1995, p. 75.

الدينية إسهامًا كبيرًا في نزع السحرية عن العالم وعقلنته، يرفض أن يُماهي بين الدين واللامعقولية: «إن الأعمال التي يحفز إليها الدين أو السحرُ أعمال عقلية، نسبيًّا على الأقل» (**الاقتصاد والمجتمع**، 429). ففي مجال الدين كما في مجالات أخرى عديدة، لا يتساوى جميع الناس في ما يستطيعون، وإنّ فيبر الذي يميّز بين **تديّن العامة وتديّن المتميِّزين**، مدرِكٌ شديد الإدراك تفاوت أهلية البشر الدينية:

«نجد في منطلق كلّ تاريخٍ للأديان واقعَ تجربةٍ مهمّة: هي التأهّل الدينيّ المتفاوت بين البشر (...). ولمّا كان لمتعلقات الخلاص القيمة الكبرى ـ القدرات الروحيّة الانخطافية والرؤيوية لدى الشامان، والسحرة، والنُسّاك، والروحانيّين من كلّ نوع ـ فإنها لم تكن في متناول الجميع؛ فكان تملّكها نوعًا من الكاريزما التي يمكن إيقاظها في بعض الأشخاص، لا في جميعهم. ولقد نتج من ذلك نزوعُ كل تديّن مكثف إلى اتخاذ بنية هيئةٍ مطابِقة لمختلف المؤهّلات الكاريزمية. وهكذا قابل تديّنُ «المتميّزين» [أو الأبطال] تديّنَ «العامة» ـ عِلمًا أننا لا نقصد البتة بـ«العامة» من هم في منزلة اجتماعية دنيا في السلم الاجتماعيّ الزمنيّ [وإنما أولئك الذين ليس لهم «الأذن الموسيقية» نحو الدين]» (**سوسيولوجيا الأديان**، 358 ـ 359).

نفهم من ثمّ، لمَ كان فيبر منتبهًا بهذا القدر لمسألة الهيمنة الدينية، فكانت الكتلة الدينية تبدو له كنوعٍ مخصوص من تكتّل للهيمنة (Herrschaftsverbände)، نوعًا يسمّيه «كتلة هيروقراطية» (hierokratischer Verband / groupement hiérocratique). إن «الكتلة الهيروقراطية» بالنسبة إلى فيبر هي بالفعل تكتل يمارَس فيه

نمط مخصوصٌ من السيطرة على البشر. ويُدرج فيبر سوسيولوجيته للأديان ضمن سوسيولوجيا السيطرة (Herrschaftsoziologie)، ما يقوده إلى إيلاء انتباه شديد إلى مختلف أنماط ممارسة السلطة الدينية: «ليست طبيعة المنافع الروحية التي تلوّح بها تلك السلطة ـ من منافع دنيوية أو أخروية، ومنافع برّانية أو جوّانية ـ هي ما يمثّل الميزة الحاسمة في مفهوم الكتلة الهيروقراطية، وإنما هو حقيقة أنّ توفير هذه المنافع يمكن أن يمثّل الأساس لسيطرة روحية على البشر» (die Grundlage geistlicher Herrschaft über Menschen) (**الاقتصاد والمجتمع**، 59). إنها «طريقة في السلوك ضمن الجماعة»، وصيغة للسيطرة على البشر، وإن فيبر متنبه منذ البدء إلى السمتين الرئيستين للدين بوصفه ظاهرة اجتماعية: الرابطة الاجتماعية التي يوجدها ونمط السلطة الذي ينشئه. لذلك تتعلق سوسيولوجيا الأديان الفيبرية على وجه التحديد بتعريف أنماط «تشكّل الجماعات الدينية» (religiöse Vergemeinschaftung) وبأنماط السلطة الدينية المرجعية.

أنماط تشكُّل الجماعات الدينية ومعها خاصة المَيز المعروف بين **الكنيسة** و**الطائفة** بوصفهما صنفين من الوجود الاجتماعيّ للدين. فالأول، **الكنيسة**، يمثِّل هيئة خلاص موسومة بالبيروقراطية، وإدارة لمتعلقات الخلاص حيث تُمارَس السلطة المرجعية للوظيفة، وهي في انسجام حميم مع المجتمع الذي يحتويها. يقول فيبر إنّ كتلة هيروقراطية تتكوّن في **الكنيسة** (**سوسيولوجيا الأديان**، 251)، عندما تظهر المعايير الأربعة الآتية: 1/ «وجود سلك من رجال الدين المحترفين، منزلتهم منتظمة برواتب، ومسار مهنيّ، وواجبات

مهنية، وأسلوب عيش مخصوص (خارج ممارسة المهنة)»؛ 2/ «عندما ترمي الهيروقراطية إلى سيطرة «كونية» تتجاوز الروابط الأسرية والقبلية، والحواجز الإثنوقومية»؛ 3/ «حين تُعقلَن الدوغما والعبادةُ، وتُثبَّت في كتابات مقدّسة، ومشروحة»؛ 4/ «عندما يكتمل إنجاز كل ذلك داخل جماعة مُمأسَسة (anstaltsartige Gemeinschaft)». تبقى النقطة الحاسمة في نظر فيبر «فصل الكاريزما عن العلاقة بالشخص وإلحاقها بالمؤسسة، وتخصيصًا بالوظيفة (Amt)» (**سوسيولوجيا الأديان**، 251 ـ 252)، فكاريزما الوظيفة (Amtscharisma) تمثّل تحديدًا الحالة التي تكون فيها القداسة الكاريزمية قد نُقِلت إلى المؤسّسة بوصفها كذلك، وإلى موظفيها.

الصنف الثاني، **الطائفة**، محدَّدٌ بكونه تجمّعًا إراديًّا لمؤمنين في قطيعة حادة نوعًا ما مع محيطهم الاجتماعيّ، وضمن الطائفة تمارَس سلطة دينية مرجعية من النمط الكاريزميّ. وفي حين يولد المرء منتسبًا إلى **كنيسة**، فإنه يصير منتسبًا إلى **طائفة**.

«تريد الطائفة أن تكون تشكيلًا أرستقراطيًّا: تجمّعًا لأشخاص مؤهَّلين دينيًّا أهلية تامة، ومشكَّلًا من هؤلاء الأشخاص فحسب؛ فهي لا ترغب في أن تكون مثل الكنيسة، مؤسّسة لإسباغ النِعَم (Gnadenanstalt)، تُزمِع هداية الصالحين والطالحين، ووضع أكبر عدد من المذنبين تحت عصا الزجر الإلهيّ. فالطائفة تغذّي مثال الكنيسة الطاهرة (ecclesia pura) (ومن ثمّ كان لقب الطهوريّ)، وفكرة اتحاد القدّيسين اتحادًا منظورًا يتمّ فيه إقصاء النعاج الجرباء،

حتى لا تسيءَ إلى نظر الله. ترفض الطائفة، في نمطها الأنقى على الأقل، نعمة المؤسّسة (Anstaltsgnade)، وكاريزما الوظيفة» (**سوسيولوجيا الأديان**، 318).

الكنيسة و**الطائفة** في مقاربة فيبر نمطان مثاليان، فهما نموذجان معَدّان للبحث ولا يوجدان وجودًا محضًا في الواقع، بيد أنهما قطبان مرجعيّان يفيدان في دراسة الواقع الإمبيريقيّ. وحتى وإن بلور فيبر هذه الأنماط المثالية بالرجوع إلى التربة التاريخية للطوائف المسيحية ـ وهكذا لا يعسر أن نرى أنّ الكنيسة الكاثوليكية، بوصفها تجمّعًا دينيًّا ملموسًا، تُطابِق إلى حدّ مرضيّ نمط **الكنيسة** كما حدّده فيبر ـ فإنّ هذه الصِنافة المثال نمطية والسوسيولوجية تصلح لما هو أبعد من المسيحية. يلاحظ فيبر نفسه من جهة أخرى أننا نجد تجمّعات دينية من نمط الكنيسة في غير المسيحيّة: «في الإسلام، والبوذية ـ في شكل اللامانية (Lamaïsme) ـ ثم في معنًى أضيق بسبب وجود روابط قومية في الواقع، في المهدوية واليهودية، وقبل اليهودية على الأرجح في هيروقراطية مصر القديمة» (**سوسيولوجيا الأديان**، 252). أمّا بالنسبة إلى النمط السوسيولوجيّ **للطائفة**، كتجمع إراديّ لمؤمنين مؤهّلين من حول زعيم كاريزميّ، فليس من الصعب العثور على أمثلة له في ديانات مختلفة. سيتمّم ترولتش (1865 ـ 1923)، عالم اللاهوت البروتستانتيّ وعالم السوسيولوجيا، صِنافة صديقه فيبر حين يضيف إليها النمط **الصوفيّ** المتميز بالتجربة الشخصية الفورية بعيدًا عن الصيغ المَوضَعة للمعتقدات والعبادات، وفي مجموعة رخوة جدًّا ـ

يتحدث ترولتش عن «مجموعة فضفاضة» ـ تُفضّل الروابط الشخصية بحسب التناغم الروحيّ»[83].

أما في ما يتعلق بأنماط السلطة الدينية، فإن فيبر يبلورها انطلاقًا من رصده لمختلف صيغ إضفاء المشروعية على السلطة في الحياة الاجتماعية. وذلك يعني، مرة أخرى، أنّ التحليل الفيبريّ للدين إنما يقوم انطلاقًا من جهاز مفهوميّ للسوسيولوجيا العامة. فبالنسبة إلى فيبر، وهو يميّز تمييزًا محوريًّا بين السلطة كقوة خامٍ للإكراه (die Macht)، والسلطة المرجعية بوصفها سلطة معترَفًا بشرعيتها من قِبل من تمارَس عليهم (die Herrschaft)، فإنّ المسألة المركزية هي مسألة شرعية السلطة، أي شرعية البناء الاجتماعيّ للاعتقاد في شرعية السلطة، كلّ سلطة تسعى إلى «أن توقظ الاعتقاد بشرعيتها وترعاه» (**الاقتصاد والمجتمع**، 220)[84]. يمكن للسلطة أن تكتسب

---

(83) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1922), Aalen, Scientia Verlag, 1965.

وعن إضافة ترولتش السوسيولوجية، انظر:

Jean Seguy, *Christianisme et société: Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980.

(84) في كتاب **الاقتصاد والمجتمع**، ج 1، اختار المترجمون أن يجعلوا die Macht (القوة) وdie Herrschaft (السيطرة) (انظر ص 56). ورغم أن هذه الترجمة ليست خاطئة، نفضّل من جهتنا وبهاجس بيداغوجيّ، الحديث عن سلطة (pouvoir) وسلطة مرجعية (autorité)، باعتبار الأخيرة سلطة بصفتها تلك، بشكل أو بآخر، معترفًا بها شرعيًّا من قبل من تمارَس عليهم. وبأي حال فإن فيبر نفسه يتحدث في مقاطع مختلفة عن «سلطة مرجعية كاريزمية (charismatische Autorität)» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 654 s).

شرعيتها بطريقة عقلانية/ قانونية، وبطريقة تقليدية أو بطريقة كاريزمية. إنّ إكساب السلطة الشرعية العقلانية/ القانونية أمر يوافق السلطة الإداريـة، وهي سلطة عامة قائمة على الاعتقاد بصلاحية القوانين والوظائف. وأمّا السلطة المؤسَّسة تقليديًّا فتقوم على الاعتقاد في صلاحية العُرف، وشرعية النقل التقليديّ للوظائف (بالوراثة مثلًا). وأمّا السلطة المرجعية الكاريزمية[85] فهي نمط السلطة الفرديّ نفسه إذ تقوم شرعيتها على الهالة المعترف بها لفرد بعينه. تحدد هذه الأنماطُ الثلاثة من شَرعَنة السلطة الأنماطَ المثالية **للكاهن والساحر والنبيّ**. **فالكاهن** هو السلطة المرجعية الدينية للوظيفة التي تمارَس ضمن مؤسّسة خلاص مطبوعة بالبيروقراطية. **والساحر** سلطة مرجعية دينية تمارَس على زبائن يقرّون بمهارة الحامل الأصيل لتقليدٍ ما. **والنبيّ**، هو السلطة المرجعية الدينية الشخصية لمن يُعترف به على أساس الوحي الذي يمتاز به («لكنّني أقول لكم إنّ ...»). إنّ السلطة المرجعية المؤسسية في نمط **الكاهن** هي، في حدّها، تلك التي تدير الشأن الدينيّ في الحياة اليومية، وتؤمّن استمراره في الزمن، بينما السلطة المرجعية الكاريزمية في نمط **النبيّ** تُحدث قطيعة في هذه

---

(85) يقرّ فيبر بأنه استعار مفهوم الكاريزما من بعض مؤرّخي المسيحية الأولى، لكنه وسّعه توسعة كبيرة، ليس على الصعيد الديني فحسب، بل أيضًا على صعد أخرى، وبخاصة الصعيد السياسيّ. انظر:

Jean-Martin Ouedraogo, «La réception de la sociologie du charisme de M. Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 83, juillet-septembre, 1993, p. 141-157 et «Le charisme selon Max Weber: La question sociologique», *Archives européennes de sociologie*, XXXVIII, 1997, p. 324-343 ...

الإدارة اليومية. لقد درس فيبر بوجه خاص المشكلات التي يطرحها نقل تلك السلطة الشخصيّة التي هي السلطة المرجعية النبوئية. فبالانتقال، يصيب الروتينُ الكاريزما، وتتولد سيرورة مَأسَسة مع الجيلين الثاني والثالث في التجمّع النبوئيّ"[86].

يجب أن تُستعمل هذه الصِنافة في أنماط السلطة المرجعية الدينية بحذر طبعًا، بيدَ أنّ قوّتها المساعِدة على الاستكشاف فائقة، وكثيرون هم علماء سوسيولوجيا الأديان الذين يرجعون إليها بالإحالة. وفي وسعنا أن نهذّب الصِنافة، كما فعل يواكيم فاخ[87] (Joachim Wach) بأن نتبيّن ما يناهز تسعة أنماط متمايزة في السُلطات المرجعية الدينية: مؤسّس الديانة (Fondateur)، والمصلح (réformateur)، والنبيّ (prophète)، والرائي (voyant)، والساحر (magicien)، والمنجّم (devin)، والقدّيس (saint)، والكاهن (prêtre)، والتقي (religiosus). هذه الإضافات مفيدة، فعلى سبيل المثال لا ينتهي كل نبيّ إلى تأسيس دين جديد. وبالإمكان أن نقوّم وجاهة الأنماط الفيبرية بالنسبة إلى هذا أو ذاك من أنماط السلطة المرجعية الدينية (الحَبر، الإمام ...) وندرس مختلف الأشكال التي تتخذها علاقات المعلم/المريدين في التقاليد الدينية. وعلى هذا النحو، هل بلورنا، انطلاقًا من

---

(86) انظر في الأصل الألماني لكتاب **الاقتصاد والمجتمع** (*Wirtschaft und Gesellschaft*) الفصل المعنون «السلطان الكاريزميّ وتحوّله» (Die charismatische Herrschaft und ihre Umbildung)، وهو للأسف غير مترجم إلى الفرنسية.

(87) Joachim Wach, *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955, chap. VIII: «Types d'autorité religieuse», p. 289-341.

حالة القسّ البروتستانتيّ، نمطًا للمبشِّر ـ العارف، مشدّدين في هذه الحالة على الدور المهمّ للسلطة المرجعية الإيديولوجية القائمة على معقولية في القيمة، وذلك ما يعني أن نضيف نمط **العارف** (docteur) إلى الصِنافة الفيبرية[88].

لقد ساد نمطا الهيمنة الكاريزمية والتقليدية زمنًا طويلًا في حياة المجتمعات، مع تناقضهما، على أنّ النمط الأول يقدّس ما فوق اليوميّ في حين يستند النمط الثاني على النقيض من ذلك إلى «الطابع المقدّس لليوميّ». وذلك ما يعني أن التغيير لا يمكن أن يتم إلا من خلال تدخّل سلطة مرجعية كاريزمية: «ما كان يمكن إدخال قانون «جديد» ضمن دائرة ما كان التقليد يكرّسه إلا بواسطة أصحاب الكاريزما: بواسطة ناقلي الوحي بالنبوّة، أو قرارات مبكّرة بحرب كاريزمية. إنّ كلًّا من القوّة فوق اليومية، الوحي والسيف، كانتا أيضًا القوّتين النمطيّتين للتغيير في السائد» (**سوسيولوجيا الأديان**، 372). يفترض التغيير السياسيّ والدينيّ مسبقًا بصفة عامة، وفق فيبر، تدخُّل

(88) Jean-Paul Willaime, *Profession: pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XXe siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986, chap. II: «Le pasteur comme type particulier de clerc» (p. 49-81).

نطلق من حقيقة أنّ فيبر إذا ما كان قد حدد أربعة أنماط من الفعل الاجتماعيّ (الفعل العقلانيّ في الغاية، والفعل العقلانيّ في القيمة، والفعل الوجدانيّ، والفعل التقليديّ) والوجوه الأربعة لإضفاء المشروعية الموافقة لها، فإنه لم يحتفظ بسوى ثلاثة أنماط من السلطة، مهملًا نمط إضفاء المشروعية على السلطان المستنِد إلى معقولية في القيمة، وذلك تحديدًا ما يطابق بصفةٍ مثال نمطية حالة القس البروتستانتيّ.

سلط كاريزمية تأتي لتحطيم وطأة اليوميّ وثقل التعديلات المعتادة في الحياة. وضمن هذا المنظور يقرّب فيبر بين النبيّ والمحارب، بين الوحي والسيف، كوجهين لسلطة مرجعية كاريزمية حاملة للتجديد. يعود فيبر في مقالته **تقديرات وسيطة**، إلى هذه القرابة بين السياسيّ والدينيّ مبيّنًا أنّ «السياسة، وعلى نقيض الاقتصاد، بإمكانها الدخول في تنافس مباشر مع الدينيّ»، وبخاصة في أوضاع الحرب التي تستثير «نكرانَ الذات واتحادًا لا مشروطًا في التضحية» مُعطية معنًى للموت: «إنّ جماعة العسكر في الحملة تُعتبَر مثل الجماعة الأسمى في نوعها: فهي التي تذهب إلى حدّ الموت» وتعطيه المعنى (إنّ الفرد الذي يموت في ساحة القتال، كما يوضّح فيبر، لا يطرح على نفسه مسألة معنى الموت، فلديه الشعور بأنّه يموت في سبيل شيء ما). «هذه السمة تحديدًا، الخارقة لليوميّ في الأخوّة في الحرب والموت فيها، والتي يتقاسمها القتالُ مع الكاريزما المقدّسة وتجربة الجماعة مع الله، هي ما يزيد التنافسَ إلى أعلى درجة» (**سوسيولوجيا الأديان**، 427).

إنّ فيبر، ومع كونه يميّز بوضوح شديد السياسيّ من الدينيّ، ويُبرز عدم تجانس منطقَيهما الأصليين، فإنه يقيم صلة بينهما في إطار سوسيولوجيته المتعلقة بالسيطرة. فالسياسيّ المحدَّد بالعنف المشروع، يلتقي بالدينيّ مرّتين: من خلال واقع أنّ بمقدوره توظيفَ التضحية القصوى بالحياة، ومن خلال مسألة إضفاء المشروعية ذاتها على ممارسة السلطة، إضافة إلى حقيقة أنّنا، في السياسة كما في الدين، نقف بإزاء سلطة كاريزميّة. فهل سنجد، بناء على ذلك، «قدرًا أدنى من العناصر التيوقراطية والقيصر ـ بابوية (césaropapistes)،

تُداخِل بانتظام كلَّ سلطة سياسيّة شرعيّة أيًا كانت بنيتها، ذلك أنّ كل كاريزما في النهاية، تزعم امتلاك بقيّةٍ ما من أصل سحريّ، ما يعني أنّها ذاتُ نَسبٍ بالسلطة الدينيّة، وأنّ فيها دومًا «نعمة إلهية» بأيّ معنًى كان» (**سوسيولوجيا الأديان**، 248). «إنّ كاريزما الوظيفة ـ الاعتقاد بنعمة مخصوصة لمؤسّسة اجتماعية بوصفها كذلك» ـ ليس ظاهرة خاصّة بالكنائس ألبتة، كما يوضّح فيبر. إنّها تتعلق أيضًا على الصعيد السياسيّ بالعلاقة بين الأشخاص الخاضعين لعنف الدولة (**الاقتصاد والمجتمع** (النسخة الأصلية)، 675)، وهي علاقة يمكن أن تكون ودّية أو عدائية. والظاهر أنّ فيبر، لكونه ذا وعي حادّ بهشاشة السلطة السياسيّة وبنصيب اللامعقولية الموجود في أساسها، فإنه مُنتبهٌ لهذه الصلات العميقة بين الدينيّ والسياسيّ. وفيبر إذ يؤكد لامعقولية السياسيّ كما يؤكد معقولية الدينيّ، فإنه يهزّ الترسيمات هزًّا. إنّ موت النبيّ مثلُ موت الأمير المحارب، يطرح مسألة الخلافة، فكلاهما يواجه تحدّي التحوّل إلى اليوميّ (Veralltäglichung) (**سوسيولوجيا الأديان**، 372).

العلاقات بين مختلف دوائر النشاط والدين

إن فيبر شديد الحرص على أن يأخذ في الحسبان المنطق الذاتي (Eigengesetzlichkeiten) لمختلف دوائر النشاط جميعها: الاقتصادية والسياسية والدينية والجمالية... وأن يحترم انسجامَها الداخليّ من منظور مثالٍ نمطيّ. وعلينا أن نقرأ بهذا المعنى ملاحظاته كلها على علاقات الدين بالدوائر الاقتصادية والسياسية والفنيّة والإيروسية والعلمية. فبسبب أنّ لكل واحدة من تلك الدوائر منطقها

الخاص فعلًا، فإنها تدخل لا محالة في حال من التوتّر مع الأخريات. لكن فيبر يبيّن أيضًا في كل مرّة التحالفات والتسويات المعقودة بين مختلف دوائر النشاط، وبعضٌ منها، مثل الأنشطة الفنية، تُبدي في أيّ حال ألوانًا من التناغم مع الدينيّ إلى حدّ يجعل التنافس بينهما مضاعفًا. بيد أنّ علاقات الدين بمختلف دوائر النشاط تابعة طبعًا لنمطه، فبعض أنماط الدين يزيد التوتّر، وبعضٌ آخر يجعله معدومًا تقريبًا. وهكذا يلاحظ فيبر، «بقدر ما يتّسم دين الخلاص بالنسَقية ويكون مُستبطنًا، بمعنى الإيتيقا الاقتناعية، يكون التوتّر الذي يقيمه مع واقع العالم عميقًا. وما دامت الديانة شعائرية أو تظل ملتزمة بالقوانين، يكون ذلك التوتر قليل الظهور مبدئيًّا» (**الاقتصاد والمجتمع**، 585).

لقد اهتم فيبر اهتمامًا مخصوصًا بـ«الأسباب التي كانت وراء ولادة الإيتيقات الدينية في نفي العالم» (**سوسيولوجيا الأديان**، 411)، وبالتوجّهات التي اتخذتها تلك الإيتيقات. وهو يفهم هذه الدراسة لسوسيولوجيا الأديان بوصفها «إسهامًا في صنافة العقلانية نفسها وسوسيولوجيّتها» (**سوسيولوجيا الأديان**، 412)، فعالِم السوسيولوجيا الألمانيّ يولي اهتمامًا كبيرًا لصيرورات العقلنة التي كانت تعتمل بعدُ في داخل العوالم الدينية ذاتها. يمكن للدين أن يصوغ علاقات مختلفة جدًّا مع العالم المحيط. ويقابل فيبر بصفة خاصة بين موقفين دينيين اثنين، موقف الزهد ضمن الحياة المجتمعية والذي يصوغ العالم صياغة عقلانية، وموقف التصوف الذي يتأمل العالم ويهرب منه. لكن الزهد لا يكون بالضرورة نشِطًا وضمن الحياة المجتمعية، ولا يكون التصوف سلبيًّا وخارج الحياة

المجتمعية. يمكن أن نجد حالة الزهد الذي يهرب من العالم مكتفيًا بالفعل في مستوى الفرد: وفي هذه الحالة، ينزع الزهد إلى اللحاق بالتأمل الهارب من العالم. أمّا التصوّف فيمكن أن يكون ضمن الحياة المجتمعية حين يبقى المتصوّف المتأمّل في داخل أنظمة هذا العالم بدل الهروب منه. وسواء كان الأمر انسحابًا من المجتمع أو اندراجًا فيه، وتثمينًا للفعل التغييريّ أو تثمينًا للتأمّل المحافظ، فكلاهما عاملان مهمّان يتيحان تحليل سلوكات فعلية في الحياة لدى الأفراد المصطبغين بهذا التصوّر الدينيّ أو ذاك.

اهتم فيبر اهتمامًا خاصًّا بالإيتيقا الاقتصادية في الديانات العالمية، ودراسته الشهيرة **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** تتناول تحديدًا هذه المسألة (انظر أدناه). ولنلاحظ الآن ببساطة أنّ المنطق الاقتصاديّ مناقض، من حيث المبدأ، لمنطق الأديان الإيتيقية لأنّ «الفضاء الكونيّ للاقتصاد الحديث، العقلانيّ والرأسماليّ» وبمنطقه غير الشخصيّ، غريب عن الإيتيقا الدينية في الأخوّة، إذ لا مكان في «عالم الرأسمالية الموسوم بالوظيفية» لـ«مقتضيات الإحسان للأشخاص الفعليين» (**الاقتصاد والمجتمع**، 592). ولا يخلو من الأهمية أن نسجّل عرَضًا أنّ فيبر يحذو، بالتأكيد على كون العلاقات التجارية المالية تصمد أمام التدخل المعياريّ للإيتيقا الدينية، حذو ماركس وهو يدين آثار عبادة السلعة وضمور الكرامة الشخصية كقيمة مُبادَلة. وبسبب هذا التنافر بين مراكمة الثروات وقواعد الإحسان الإيتيقية، غالبًا ما يبدي المتميّزون في الدين الإيتيقيّ «رفضًا اقتصاديًّا للعالم». وليسوا هم الوحيدون:

«نجد إيتوس (Ethos) الأخلاق الاقتصادية للكنيسة ملخَّصًا في الحكم المأخوذ عن المذهب الآريانيّ المتعلق بالتاجر: إنه لن ينال رضى الله حتى وإن هو تصرّف من غير اقتراف إثم homo mercator) vix aut numquam potest deo placere)[89]. بقي هذا الحكم سائدًا حتى القرن الخامس عشر (...). ويستند هذا النفور العميق الذي تبديه الإيتيقا الكاثوليكية، ثم من بعدها الإيتيقا اللوثرية، حيال كلّ غواية رأسمالية إلى النفور الذي تثيره فيهما لاشخصية العلاقات التي تنعقد بين من يتعاملون في إطار الاقتصاد الرأسماليّ لغاية الربح». (**التاريخ الاقتصاديّ. تخطيط أوّلي لتاريخ عالميّ للاقتصاد والمجتمع** *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*، ص 375).

غير أنّ هذا النفور من النشاط الاقتصاديّ يخفّفه الدينُ المؤسّسيّ بسبب أنّ كلّ تنظيمٍ يفتقر إلى وسائل اقتصادية، وهو ما قد يؤثّر بذلك في التديّن: «كان رهبان بيزنطة مرتبطين اقتصاديًّا بعبادة الأيقونات، ورهبان الصين مرتبطين بمواد ورشاتهم ومطابعهم» كما يلاحظ فيبر، الذي يذكر «المثال الأوفى» من «صناعة المشروبات الروحية في الأديرة ـ في ازدراء لحملة الدين المناهضة للخمور» (**الاقتصاد والمجتمع**، 593). إن التنازع بين الإيتيقا الدينية في الأخوّة والاقتصاد اللاشخصيّ لا يمنع «المفارقة الكامنة في كل زهد عقلانيّ، في معنى أنه قد أنشأ هو نفسه الثروة التي كان يرفضها، وأنه نصب الفخّ نفسَه

(89) ما يعني أنّ: «التاجر لا يمكنه نيل إعجاب الله إلا بعسر أو أنه لا يناله أبدًا».

لرهبان كلّ زمان. ففي كلّ مكان، تحوّلت المعابد والأديرة ذاتُها بدورها إلى أماكن للاقتصاد العقلانيّ» (**سوسيولوجيا الأديان**، 422)، وكان الاقتصاد الدَيريّ (monacale) يبدو لفيبر مثل «اقتصاد عقلانيّ بامتياز» (**التاريخ الاقتصاديّ**، 382). ولمّا كان الزهد يقع «دائمًا في التناقض الذي يجعل طابعَه العقلانيّ يقوده إلى مراكمة الثروات» (**الاقتصاد والمجتمع**، 592)، سنرى كيف يفسّر فيبر أنّ الورع الكالفينيّ الطهوريّ قد ثمّن دينيًّا النشاطَ الاقتصاديّ والنجاح الماديّ، مُسهمًا بذلك، مكرهًا لا بطلًا، في تطوّر منطق اقتصاديّ سوف يذهب إلى تذويب الحوافز الدينية التي كانت أسهمت في ظهوره.

يلاحظ فيبر في ما تعلق بالعلاقات بين السياسيّ والدينيّ أنّ الأديان قد تبنّت، طوال التاريخ، بإزاء العمل السياسيّ «مواقفَ إمبيريقية متنوّعة إلى أقصى حدّ» (**سوسيولوجيا الأديان**، 430)[90]. وذلك يمتد من المعارضة الراديكالية للسياسيّ التي يُبديها البحث الصوفيّ أو الروحانيّ لدى الأتقياء المتميّزين، حتى امتصاص السياسيّ من قبل الدينيّ في إطار حرب مقدّسة، مرورًا بالطاعة العمياء للسلطة السياسية الزمنية. ولكنّ الأمور معقّدة، لأن تديّن المتميّزين، وبعيدًا عن أن يكون غير مكترث بالسياسة، بإمكانه أيضًا أن يكون ذا نتائج ثورية وبخاصة حين يفضي الرفضُ الراديكاليّ للعالم، الذي يبديه المتصوّف، إلى تجريد النظام الزمنيّ من القيمة تجريدًا

---

(90) إن اللجوء إلى العنف الخارجيّ والداخليّ، في نظر فيبر الذي يحدد الدولة بوصفها «التجمع الذي يطلب احتكار العنف المشروع»، لهو في المبدأ ذاته لكل تجمع سياسيّ.

تامًا لفائدة «ظهور وشيكٍ لعصر أخوّة فوق كونية» (حالة الحركات الألفية). ولئن لم يكن يوجد توترٌ بإزاء السياسيّ، بالنسبة إلى التديّن السحريّ والآلهة الوظيفية (آلهة قرية، آلهة قبيلة، آلهة إمبراطورية)، فإن التوتّر صار شديدًا مع إيتيقا الأخوّة في أديان الخلاص.

توجد كذلك علاقات وثيقة بين الدين والدائرة الجمالية أيضًا، بقدر ما توجد توترات. إن التديّن السحريّ، وبما أنه يثمّن جميع الوسائل الممكنة لتحقيق الاتصال بالألوهة والفعل فيها، فإنه يقيم علاقات حميمة بالدائرة الجمالية من خلال استعمال الموسيقى والرقص ومعمار المعابد والزينة الشعائرية للتقرّب من الآلهة (**سوسيولوجيا الأديان**، 435). وهكذا شجّع الدينُ النشاط الفنّي تشجيعًا قويًّا. وعلى عكس ذلك فإنّ الفنّ محلّ اشتباه بالنسبة إلى إيتيقا الأخوّة الدينية والتشدّد، لأنه تحديدًا حاملُ آثار سحرية وانفعالية قد تنال من العلاقات العقلانية بإله إيتيقيّ. بيد أنّ الأديان، ولأنها كانت تصبو إلى أن تكون ديانات جماهير عالمية، وكانت تواجه «ضرورات الفعل الجماهيريّ والدعاية العاطفية» (**سوسيولوجيا الأديان**، 437)، اضطرت إلى عقد تحالفات مع الفنّ والانفتاح عليه.

يكون الحبّ الجنسيّ، الذي يعدّه فيبر «أكبر القوى اللاعقلانية في الحياة» (**سوسيولوجيا الأديان**، 438)، في توتّر مع الدين في الوقت ذاته الذي يبدي فيه بعض التناغم معه. يتلاقى الجنس والدين عبر الشطح السحري والسكر الصوفيّ. إنّ تجربة العاشق الساعي إلى تحقيق «الاتحاد المباشر بين روحَي الكائنَين» ليست ببعيدة عن تجربة المتصوّف الباحث عن الاتحاد الحميم بالإلهيّ. «لا يتطابق

السكر الإيروسيّ إلا مع الصيغة الشطحية من التديّن، الخارقة لليوميّ (لكنها ضمن الحياة المجتمعيّة بمعنى مخصوص)؛ وذلك لأسباب بسيكولوجية، ولكن أيضًا بحسب المعنى ذاتـه لذلك السكر. إن الاعتراف بإتمام الزواج (بوصفه اتحادًا جسديًّا copula carnalis) في مستوى «السرّ المقدّس» في الكنيسة الكاثوليكية ضـربٌ من التنازل لهذا الشعور» (**سوسيولوجيا الأديـان**، 446). ولمّا كانت الحياة الجنسية تمنح «الشعور المميّز بالخلاص من العقلانيّ في داخل العالم ذاته (innerweltliche Erlösung vom Rationalen)، والشعور بالسعادة القصوى بسبب الانتصار على العقلانيّ» (**سوسيولوجيا الأديان**، 442)، فبالإمكان القول إنّها تقترب من الدين بما أنّ الدين يزعم السموّ فوق ما هو عقلانيّ. إن القرابة البسيكولوجية بين الدائرتين الدينية والإيروسية تزيد التوتر بينهما: «إنّ الإيروسية في أعلى درجاتها وبعض صيغ الورع البطولي الممجَّدة، هما في علاقة تعاوُض متبادلة، بسيكولوجية وفيزيولوجية» و«ذلك القرب البسيكولوجي تحديدًا هو ما يقويّ طبعًا تعاديهما الحميم على صعيد المعنى» (**سوسيولوجيا الأديان**، 444). إن الزهد النشِط في التديّن الإيتيقيّ، ومثل كلّ تنظيم عقلانيّ للحياة، يتناقض و«الشطح السحريّ وجميع أشكال السكر اللاعقلانية» (**سوسيولوجيا الأديـان**، 439). ولأنّ الدين الزهديّ المَعيش ضمن الحياة المجتمعية أو خارجها يأبى «ألبتة أن يستسلم بلا حدّ لممارسة تجارب الوجود الأشدّ قوة، تلك التي تمثلها تجربة الفنّ والتجربة الإيروسية»، فإنه يكون في توتّر شديد مع تينك الدائرتين (**سوسيولوجيا الأديان**، 447).

عرف الدين التوتّرَ الأشدّ مع مجال المعرفة التفكّرية والعقل (intellect)، وذلك حتى إن لم تكن «نزعة الشك المناهضة للدين» وليدة اليوم: «ففي الصين، ومصر، وفي نصوص الفيدا (Védas) والأدب اليهوديّ لما بعد السَبي (postexilique)» كما يُلاحظ فيبر، «كانت تلك النزعة ممثلة في مبدئها، بقدر ما هو الشأن اليوم؛ ولم يُضَف إليها عمليًّا أيُّ برهان جديد» (**سوسيولوجيا الأديان**، 449).

«حيثما حققت المعرفة، الإمبيريقية عقلانيًّا، إزاحةَ الهالة السحرية عن العالم بصفة نسقيّة، وتحويلَه إلى ميكانيزم سببيّ، يظهر التوتّر بشكل نهائي مع ادعاءات المسلّمة الإيتيقية القائلة بأنّ العالم موجَّهٌ بطريقة أو بأخرى حول **معنًى** إيتيقيّ. وفعلًا، فإنّ النظرة الإمبيريقية إلى العالم، وبخاصة النظرة ذات الاتجاه الرياضيّ، ترفض مبدئيًّا أيّ صنف من النظر الباحث بصفة عامة عن «معنًى» لما يحدث في العالم. وهكذا فمع كل توسّع لعقلانية العلم الإمبيريقيّ، يتراجع الدين أكثر فأكثر عن مجال العقلانيّ نحو مجال اللاعقلانيّ، فيصبح من ثمّ، وبكل بساطة، القوة اللاعقلانية (أو المضادة للعقلانيّ) وفوق الفردية» (**سوسيولوجيا الأديان**، 448).

وحين يقول فيبر إنّ ما يدفع الدين نحو اللاعقلانيّ، إنما هو العقلنة ذاتها التي طوّرها العلم الإمبيريقيّ، فإنه يشير ههنا إلى سمة مفارِقة في مستقبل الدين في الحداثة: لاعقلنة الدين بوصفها نتيجة للعقلنة العلمية للعالم. إن هذه الملاحظة من فيبر مهمّة وبخاصة أنه، كما نعلم، لم يُماهِ الدينَ قطّ باللاعقلانيّ، بل إنه شدّد الإلحاح على وجوه المنطق العقلانيّ العاملة في الأديان. وبعبارة أخرى، بدلًا

من أن نتصوّر عقلنة العالم بوصفها صيرورة تلاشٍ للاعقلانيّ قد تجسّدها الأديانُ، يدعونا فيبر إلى أن نفكّر في عقلنة العالم كصيرورة منتجة، مثل آخَرِها، اللاعقلانيّ. ويقتضي تحليل هذه الصيرورة أن نحلل تطوّر العقلنة والتحولات الدينية، كليهما معًا.

قد يتمثل خط دفاع الدين أمام سطوة العقل، كما يلاحظ فيبر، في القول إنّ «ما يمكن أن يقدّمه الدين قد لا يكون معرفة فكرية نهائية تتعلق بالموجود (l'étant) أو المجال المعياريّ، ولكنه التزام موقف نهائيّ بإزاء العالم، بفضل القبض على «معناه» بصفة فورية» (**سوسيولوجيا الأديان**، 450). والدين، وهو يستبطن وضعه الاجتماعي والإبستيمولوجيّ، لا يكشف ذلك المعنى بوسائل الذهن وإنما بزعم امتلاكه «كاريزما الإشراق». وهذا ما يسهم في أن يشرع «كلُّ ما كان يمثّل المحتوى المميّز للدينيّ» في «التحوّل إلى غير واقعيّ، والنأي عن كل حياة منظّمة» (**سوسيولوجيا الأديان**، 457). هذا التجريد للدين من العقلنة، المرتبط وثيق الارتباط بتجريده من المَأسَسة، هو في كل حال إحدى مميّزات الظرف الدينيّ المعاصر الذي يمكن لفيبر أن يساعدنا في تدبّره. وينبغي ألا ينسينا هذا التجريد من العقلنة وجود علاقات حميمة بين الدين والتفكّرية العقلانية، أي الدين حين يكون قد صار ديانة كتابٍ وعقيدة، وأثار في وقت واحد «تطوّر فكرٍ علمانيّ، عقلانيّ ومتحرّر من سطوة رجال الدين»، وحركة عقلنةٍ داخلية كردّ فعل على تطوّر مثل ذلك الفكر (**سوسيولوجيا الأديان**، 449). وتتسم المبادلات بين الدين والعقل هي أيضًا بتداخلات متبادلة، إذ يسعى العقل أحيانًا إلى الإفلات من منطقه الذاتي باللجوء

إلى الإلهام، مثلما أنّ الدين يستعمل الحجاج العقلي للدفاع عن صواب مقالته. إن ما تقدّم يعني أيضًا أنّ الدين، وأيًا كان شأن سيرورة التجريد من العقلنة هذه، لم يقطع كل صلة بالمعقولية، بخاصة -مثلما أكد فيبر بوضوح- أنّ «التصوّرات عن العالم لا يمكن ألبتة أن تكون نتاج تقدّم المعرفة الإمبيريقية» (**محاولات في نظرية العلم**، 130).

الأديان والأوساط الاجتماعية

يخصّ فيبر تمايزات التديّن الاجتماعية بانتباه فائق، عندما يلاحظ «بعض التباينات المائزة في ما يمكن للأديان أن «تقدّمه» لمختلف الشرائح الاجتماعية (**الاقتصاد والمجتمع**، 511)، بحسب حظها من الامتياز إيجابًا أو سلبًا. وما يبدو له محلّ سؤال في كلّ مرة هو شعور الفرد بكرامته الشخصية بالنسبة إلى وضعه. «بما أنّ كل حاجةٍ إلى الخلاص تعبيرٌ عن ضربٍ من «المحنة»، فإنّ الاضطهاد الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ موجود في أصل معتقدات الفداء؛ ومن غير أن يكون الاضطهادُ الأصلَ الأوحد فإنه بطبعه أحدُ المصادر الأشدّ فاعلية. وفي ما سوى ذلك كلّه من الأشياء المتساوية، لا تجد الشرائحُ ذاتُ الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية الإيجابية هذه الحاجة إلى الخلاص، إذا جاز التعبير، من تلقاء نفسها. فهي تُوكِل بالأحرى إلى الدين الدور الأوّل لشَرعَنة ظرفها الاجتماعيّ الخاص وأسلوبها في العيش» (**الاقتصاد والمجتمع**، 511). إنّ الدين يلبّي حاجاتٍ للخلاص مثلما يستجيب لرغبة المرء في شَرعَنة نجاحه. وحتى إن لم تشعر الشرائح المحظوظة كلّها بهذه الحاجة في الدرجة نفسها، فإن

الإنسان السعيد يكون أشدّ سعادة إذا ما استطاع شرعَنة سعادته، وقدر على اعتبار نفسه جديرًا بها حقًّا.

مع ذلك، وبعيدًا عن أيّ نزعة حتمية، يسارع فيبر إلى إضافة أنّه «لا يكون بإمكاننا الحديث عن تديّن «طبقيّ» مخصوص لدى الشرائح المحظوظة بالسلب، إلا في معنًى محدود جدًّا. (...) ومن البديهيّ لا أكثر، أن الحاجة إلى «الفداء» بالمعنى الأوسع للمصطلح إنما تجد لها موضعًا في الطبقات المحظوظة بالسلب، بيد أنّ (...) هذا الموضع ليس الوحيد ولا حتى الرئيس» (**الاقتصاد والمجتمع**، 507). على أنّه «سيكون رغم ذلك خطأ فاحشًا أن نتصوّر الحاجة إلى الخلاص، وعلمَ الإلهيات أو تديّن التكتلات الجماعوية (Gemeindereligiosität) عامّة لم تكن لتتطوّر إلا ضمن الشرائح المحظوظة سلبيًّا، أو حتى أن نعدّها نتاجًا لانعدام الرضى، فنرى فيها نتيجة 'ثورة عبيد الأخلاق'» (**الاقتصاد والمجتمع**، 518)[91]. يمكن لدين الخلاص «أن يجد أصله تمامًا ضمن الشرائح المحظوظة اجتماعيًّا» (**الاقتصاد والمجتمع**، 507). وبصفة عامة، يعتقد فيبر أنّ الاقتصاديّ لا يحدّد ألبتة، وعلى نحو أحاديّ، المواقف الدينية. ومن جهة أخرى، يلاحظ فيبر أنّ الأفراد المحظوظين بالسلب لا يشعرون

(91) لاحظ جان بيار غروسان محقًّا الخطأ المتمثل في ترجمة (Gemeindereligiosität) بـ«دين الجماعة العاطفية» (religion de communauté émotionnelle)، انظر ص 121 من «Glossaire raisonné» في كتاب **سوسيولوجيا الأديان**. وتشير عبارة (Gemeinde) في الألمانية إلى البلدية (التجمع البلديّ) والجماعة الأسقفية (التجمع الدينيّ)، كليهما معًا. وعدد من نشريات الكنسية يسمّى (Gemeindebrief).

دومًا بالحاجة إلى الخلاص في صيغة دينية، إذ يمكن لتطلّعاتهم أن تعبّر عن نفسها بطريقة دنيويّة تمامًا، مثلما هي الحال لدى البروليتاريا الحديثة. ثم إنّ الحاجة إلى الفداء «قد تتعاضد بطرائق متنوّعة مع الحاجة إلى مجرّد «تعويض» يكافئ أعمال الفرد الصالحة ويعوّض عن الحيف الذي وقع ضحيّتَه. إنّ شكلَ المعتقد العاميّ الأوسعَ انتشارًا في الأرض (إلى جانب السحر ومرتبطًا به) هو انتظار مكافأة «قابلة للحسبان» نوعًا ما، وتأميلها» (**الاقتصاد والمجتمع**، 512).

ومع هذا التحفّظ والحذر، يصف فيبر رغم ذلك بعض وجوه التناغم الموجودة بين فئات مهنية ونمط بعينه من التديّن. هكذا وإذ يتعلق الأمر بالتجار فإنه يلاحظ «بحكم أنّ حياتهم متجهة اتجاهًا ثابتًا صوب متاع العالم الدنيويّ» فإنّهم «لا يجدون في أنفسهم إلا ميلًا قليلًا للارتباط بدين إيتيقيّ أو نبوئيّ» (**الاقتصاد والمجتمع**، 499). «من الواضح أن حياة البورجوازيين الصغار وبخاصة حياة حرفيّي المدن وصغار التجّار، كانت أقلّ خضوعًا للطبيعة من حياة الفلاحين، إلى حدّ أن السحر الذي كان هؤلاء مرتهنين له بغية التأثير في قوى الطبيعة اللاعقلانية، ما كان له الدور ذاته لدى الأوائل. فعلى العكس، كانت أوضاع وجودهم الاقتصاديّ أكثر عقلانية في جوهرها، وهكذا كانت في متناول الحساب وتأثير ما يكون ذا غاية عقلانيّة» (**الاقتصاد والمجتمع**، 503)[92].

---

(92) يشير فيبر، في خصوص الفلاحين المرتبط مصيرهم بالطبيعة ارتباطًا وثيقًا، بالقول إنهم «ندَر ما كانوا أصحاب تديّن غير سحريّ» وإنّ «تديّنهم خالٍ في العموم من العقلنة الإيتيقية» (**الاقتصاد والمجتمع**، 491 ـ 492).

تمثّل الإيتيقا الجزائية (rétributive) طريقة عقلانية في النظر إلى العالم بالنسبة إلى الحِرفيّ الذي يعيش التجربة اليومية في كون العمل المخلص والعهد الموفَى به يُجازَى بالأرباح. «تعبّر الحاجات الدينية للبورجوازية الصغيرة والمتوسّطة عن نفسها في كل مكان بصيغة الأساطير البطولية أقلّ مما تفعل بصيغة الحكايات الخرافية الأشدّ عاطفية والتي ترمي إلى إثارة الحماسة وتعزيز الفضائل. وهي تطابق السِلم وإيلاء حياة البيت والأسرة أهمية أكبر، في تباين وما لدى الشرائح الحاكمة» (**الاقتصاد والمجتمع**، 508).

لقد انتهى هذا الانتباه لضروب التناغم التي قد تكون موجودة بين أوساط اجتماعية بعينها وهذه أو تلك من صيغ التديّن، بفيبر إلى بعض تقديرات السوسيولوجيا التاريخية حول صعود المسيحية، الديانة التي «كانت منذ البدء دين حِرفيّين» (**الاقتصاد والمجتمع**، 502) والتي وجدت «في المدن تربتَها الخصبة الأصيلة» (**الاقتصاد والمجتمع**، 494 ـ 495). أمّا في ما تعلق بـ «الدعاية المسيحية في داخل الشرائح البورجوازية الصغيرة» فإن فيبر يشير إلى أنها كانت «أحسن حظًا مقارنة بمنافستها الأهم، ديانة الميثرا (Mithra)، بفعل أنّ هذا الدين الذكوريّ جدًّا كان يقصي النساء» (**الاقتصاد والمجتمع**، 510). إنّ لتمايزات الأنواع أهميّتها أيضًا، وبعض العبارات الدينية قد لاءمت النساءَ أكثر من الرجال، والعكس كذلك. هكذا «حيثما تهيمن تربية المحاربين الزهدية أو تكون قد هيمنت، بإحيائها البطل، تبدو المرأة فاقدة للنفس السامية أو البطولية، ما يخفض منزلتها على الصعيد الدينيّ» (**الاقتصاد والمجتمع**، 510). وفي المقابل، تكون

أديان الخلاص أقرب «إلى شواغل الشرائح المحظوظة بالسلب والنساء، لأنها تثمّن في العموم «الخصال غير العسكرية والمعادية للعسكر» (**الاقتصاد والمجتمع**، 510).

يلاحظ فيبر أنّ الدين الإيتيقيّ والعقلانيّ لا يكون ملائمًا لجميع الشرائح الاجتماعية، ويؤكّد انجذاب الشرائح الأكثر شعبية أو التي في طريق البَلترة (prolétarisation) إلى صيغ التديّن السحرية/ الشطحية والعاطفية:

«قد تصبح الشرائح الدنيا من البروليتاريا طبعًا، غير المستقرّة على الصعيد الاقتصاديّ، والتي تكون التصوّرات العقلانية الأعسر تناولًا لديها، فريسة سهلة لمشاريع الإرساليات الدينية؛ كذلك الشأن في الشرائح الشبيهة بالبروليتاريا من البورجوازية الصغيرة الآفلة أو التي تعاني الإملاق الدوريّ وتتهدّدها البَلترة. وتتخذ الدعاية الدينية التي تستهدفهما شكلًا سحريًّا، أو إذا ما كان السحر بتمام معنى الكلمة قد جرى اجتثاثه فإنها تتبدّى بطابع يقدّم بدائل عن توزيع المنافع السحرية الشطحية؛ ونجد من ذلك مثالًا في حفلات الشطح [الجنون الطقسي] الخلاصية (orgies sotériologiques) من النمط الميثودي (méthodiste) من قبيل ما ينظمه جيش الخلاص (Armée du Salut). وممّا لا شك فيه أنّ العناصر الوجدانية لإيتيقا دينية ما، تنمو بأيسرَ ممّا تنمو العناصر العقلانية. وأيًّا كانت الحال، لن يجد التديّن الإيتيقيّ ألبتة في هذه المجموعات الاجتماعية تربته الأولى الخصبة» (**الاقتصاد والمجتمع**، 507).

تُبدي السوسيولوجيا الفيبرية للأديان أهمية بالغة لدراسة الظواهر الطائفيّة، ليس لأن فيبر هو صاحب ذلك التعريف المثال نمطيّ الشهير **للطائفة** فحسب، بل لأنه واعٍ أيضًا بما يمكن لهذا النمط من الوجود الاجتماعيّ للدينيّ أن يقدّمه إلى بعض فئات السكان، ومثال ذلك في مجال التضامن الجماعويّ: «كانت الطوائف تجد ميدانًا شديد الملاءمة في الشرائح الدنيا من عمّال المدن الذين يصارعون حاجات العيش اليوميّ، وتقلبات أسعار الخبز أو البحث عن عمل، وما كان لديهم شيء غير «العَون الأخويّ» » (**الاقتصاد والمجتمع**، 506).

بإمكان فئة اجتماعية ما أن تشكّل مجموعة تكون حاملة مميّزة لدينٍ ما، وبذلك تصبح نوعًا ما رمزًا لذلك الدين. وهكذا كما يقول فيبر، «إذا ما أردنا أن نميّز بكلمة الأنماط الممثلة للشرائح التي حملت ما نسمّيه بالأديان العالمية ونشرتها، يمكن القول إنّ البيروقراطيّ في الكونفوشيوسية كان هو من ينظم العالم، وفي الهندوسية كان الساحر الذي يرتّب العالم، وفي البوذية كان الراهب المتسوّل الذي يذرع العالم، وكان في الإسلام المحارب الذي يُخضع العالم، وفي اليهودية التاجر الجوّال، وفي المسيحية الرفيق المترحّل. لم يكن هؤلاء يمثلون مِهَنهم ولا مصالحهم الطبقية المادية، بل كانوا أشبه بأعوان إيديولوجيين لإيتيقا محدّدة أو لعقيدة خلاص بعينها، تلك التي تقترن كأسهل ما يكون بمنزلتهم الاجتماعية» (**الاقتصاد والمجتمع**، 530).

يوجد في الأخير «التكيّف مع حاجات الجماهير وهو أمر لا مناصَ منه» ذلك الذي يجبر الديانات على تقديم وسائط تيسّر

الوصول إلى الإلهيّ. وهكذا كما يلاحظ فيبر «باستثناء اليهودية والبروتستانتية، اضطرت جميع الأديان والإيتيقات الدينية، كلها طُرًّا، إلى استعادة عبادة القدّيسين أو عبادة الأبطال والآلهة الوظيفية، طلبًا للتكيّف مع حاجات الجماهير (...). حتى الإسلام والكاثوليكية اضطرّا هما أيضًا إلى الاعتراف بآلهة محلية على اعتبارها قدّيسين، تلك الآلهة الوظيفية أو آلهة المِهن التي تتوجّه إليها الجموع يوميًّا بالعبادة المخلصة،» (**الاقتصاد والمجتمع**، 509).

العقلنة الغربيّة للسلوك

من إضافات فيبر الأساسية أنه قد بيّن وجود أنماط مختلفة من المعقولية، وأن عقلنة الدين ذاتها أدّت دورًا أساسيًّا في انبثاق الحداثة. إنّ عقلنة العالم لا تمثّل بالضرورة في نظر فيبر تقدّمًا، وما كان يمقت شيئًا أكثر من مقته الخلطَ بين التحليل السوسيولوجيّ ويوتوبيا اجتماعية ما. يقدِّم لنا فيبر أيضًا، بوصفه محلّلًا لنزع الهالة السحرية عن العالم، سوسيولوجيا عارية من السحرية، أي سوسيولوجيا متحرّرة من إيديولوجيات التقدّم. وليس ذلك لأنّ فيبر قد يكون نسبانيًّا أو ذا تشاؤم مكين، بل لكونه، مثل جورج زيمّلْ (انظر الفصل اللاحق) يرى أن الصراعات وتناقضات القيم من صميم الحياة الاجتماعية، وأنّ التاريخ يحتوي ممكنات مختلفة لأنه غير قابل للتوقع.

يشير ماكس فيبر منذ البدء في **ملاحظة تمهيدية** (*Remarque préliminaire*)، وهي فاتحة دراساته في سوسيولوجيا الأديان، وقد

كتبها قبل موته بقليل عام 1920، إلى مسألة مركزية في منجَزه: «ما هي سلسلة الملابسات التي قادت إلى أن يشهد الغرب تحديدًا، والغرب وحده، بروز ظواهر ثقافية على أرضه، اندرجت ضمن اتجاه تطوّر اكتسى ـ وهذا على الأقل ما نرغب في تصوّره ـ دلالة وصلاحيّة عالميّتين» (**سوسيولوجيا الأديان**، 489). يحدد فيبر الخصوصية الغربية في السيرورة النسَقية لعقلنة السلوك، وذلك في مجالات مختلفة: الاقتصاد، والعلوم، والقانون، والفنّ، والمعمار، والدولة. وبهذا النحو يلاحظ أنّ الدولة «في معنى المؤسّسة السياسية المجهّزة بـ «دستور» وُضع عقلانيًّا، وقانون ضُبط عقلانيًّا وبإدارة يقودها أعوان متخصّصون طبقًا لقواعد قائمة وعقلانية، أي «قوانين»، «الدولة»، بهذا المزج ـ الأساسيّ بالنسبة إلى تعريفها ـ بين ميزات حاسمة، لم تُعرَف إلا في الغرب، بصرف النظر عن كل المحاولات الأوّلية التي قد نلقاها في أماكن أخرى» (**سوسيولوجيا الأديان**، 493)[93]. سيتساءل فيبر، كمطّلع مرهف في المجال الموسيقيّ، في نصّ غير مكتمل ولا منشور في حياته، عن تسلسل الظروف الذي أدّى إلى «ظهور موسيقى في الغرب متناسقة عقليًّا»[94]. وبحسب ديرك كسلر

---

(93) **سوسيولوجيا الأديان** يحيل إلى المجلد الحاوي كتابات ماكس فيبر التي جمعها بهذا العنوان وترجمها جان بيار غروسان، وقدّم لها جان كلود باسّرون: Max Weber, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean- Pierre Grossein, introduction de Jean-Claude Passeron, Paris, Gallimard, 1996.

(94) Max Weber, *Sociologie de la musique. Les fondements rationnels et sociaux de la musique* (1921), Paris, Métailié, 1998.

(Dirk Kaesler)، كان ماكس فيبر قد وضع، خلال إقامة بروما في عام 1902 حيث عمل خاصة بمعهد التاريخ، وعبر قراءات مكثفة عن تاريخ الأديرة وتكوّنها واقتصادها»، فكرة «المعقولية» وطبّقها أوّلًا على الحياة الاقتصادية[95].

لئن كانت توجد صيغ مختلفة من الرأسمالية، فإنّ فيبر يرى أنها قد أوجدت، في الغرب وحده، نمطًا مخصوصًا من الإنسان: المبادر البورجوازيّ الذي يكون ذا علاقة مميّزة بالعمل وبمعقولية نشاطه الاقتصاديّ. وفعلًا، فليس ما يميّز الرأسمالية الغربية البحث عن الربح ـ وهو البحث الذي نجده في كل مكان ومختلف العهود ـ بل هو عدد من الميزات: التنظيم العقلانيّ للعمل، عملًا حرًّا مطلقًا، والفصل بين الإدارة البيتيّة وإدارة العمل، واعتماد نظام محاسبة عقلية. ويلاحظ فيبر أيضًا أنّ الغرب قد أنتج رأسمالية عقلانية واشتراكية عقلانية في آنٍ واحد: فلئن شهدنا «صراعات للطبقات» في أماكن وعهود مختلفة، فإنّ التنظيم العقلانيّ والحرّ للعمل كان وحده ما سمح بتصوّر البروليتاريا كطبقة مناهضة لأرباب العمل الرأسماليين. إنّ في ذلك منظورًا مهمًّا تمامًا، يدعو إلى مَوضعة صعود الماركسية ذاته في إطار السيرورة التاريخية لعقلنة النشاط الإنتاجيّ. إنّ مشكلة فيبر المحورية ظهورُ البورجوازية الغربية، وبروز نمط إنسانٍ مخصوص: (Berufsmenschentum)، أي نمط الإنسان المعرَّف بالمهنة التي تُتصوَّر بوصفها ميلًا باطنيًّا (دعوة)، نمط الإنسان الذي

(95) Dirk Kaesler, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, Paris, Fayard, 1996, p. 26.

يحقق ذاته في العمل ويعُدّ هذا العمل مثل رَهبَنة حقيقية. إن طرافة فيبر العميقة أنه أدرك أهمية أسس المعنى الكبرى هذه التي تمثلها الأديان في صياغة سلوك البشر: «نجد دومًا في الماضي القوى السحرية والدينية، من بين أهمّ العناصر التي صاغت سياسة الحياة، ونجد أيضًا أفكار الواجب الإيتيقية الراسخة في الإيمان بتلك القوى» (**سوسيولوجيا الأديان**، ص 503).

نزع السحرية عن العالم وعقلنته

ثمّة تناقض أساسيّ يشقّ السوسيولوجيا الفيبرية، هو التقابل بين الدين السحريّ والدين الإيتيقيّ. وكان إضفاء الإيتيقا على الدين أحد العوامل الموجِّهة نحو عقلنته. وبسبب أنّ فيبر يستبينْ وجودَ سيرورة مديدة من نزع السحرية عن العالم (Entzauberung der Welt / démagification du monde)[96]، انطلقت من داخل الأديان نفسها، فإنه يُسند أهمية فائقة إلى الدور الذي أدته بعض العبارات الدينية في عقلنة العالم. عندما سعى فيبر، في نهاية دراسته عن «الهندوسية والبوذية»، في الجزء الثاني من **مجموع دراسات في سوسيولوجيا الأديان**، إلى أن يفسّر لمَ لم تنجم عن التديّن الآسيويّ «أيُّ طريق موصلة إلى سلوك حياة عقلانية في العالم»، فإنه عزا الأمر إلى وزن السحر في سلوك الآسيويين في الحياة. ويشمل فيبر بعبارة

---

(96) نفضّل ترجمة هذه العبارة التي أخذها فيبر عن شيلّر (Schiller) بـــ «démagification» (وتلك هي دلالتها الحرفية) على القول بـ «désenchantement»، فقد تؤدي هذه الكلمة بسهولة إلى سوء الفهم، وبخاصة مع جذب فيبر ناحية نظرية في الدهرنة غريبة عنه.

سحر، وعلى نحو معتاد تقريبًا، كلَّ ما يسهم في التحكّم في القوى فوق الحسّية، بوسائل متنوّعة، بغية الحصول على هذا الشيء أو ذاك (فالسحر، بعبارة أخرى، هو الاعتقاد في إمكان إكراه الإلهِ بوسائل تقنية). ويرى فيبر أنّ الآسيويين إذا ما كانوا لم يطوّروا «سلوكًا لحياة عقلانية في العالم»، فمردّ ذلك إلى أنهم كانوا منغمسين في «ذلك العالم اللاعقلانيّ إلى أقصى حدّ من السحر الكونيّ»:

«لا يتبدّى السحر فقط كوسيلة علاجية، أو وسيلة لاستجلاب الولادات، وبخاصة ولادات الذكور، وضمان النجاح في الامتحانات أو الحصول على كل المنافع التي يمكن تخيّلها على الأرض؛ إنه إضافة إلى ذلك السحرُ المناهض للعدوّ وللمنافس في الحبّ أو الاقتصاد، السحرُ الذي يكون في خدمة المتقاضي لأجل كسب قضيته؛ إنه مُواطأةُ الأرواحِ بالسحر، التي يمارسها الدائنُ لإرغام المَدين؛ والسحرُ بغية التأثير في إله الثروة لمصلحة الأعمال المنجَزة؛ وكلّ ذلك باللجوء إمّا إلى الشكل الشديد الابتذال من سحرِ الإكراه، وإمّا إلى الشكل المهذَّب المتمثل في توسّل الهدايا طريقًا إلى نيل عطف إلهٍ وظيفيّ أو شيطانٍ ما: وبمثل هذه الوسائل كان الجمهور الأعظم من الآسيويين غير المتعلمين، ولكن أيضًا المتعلمين، يجعلون أنفسهم متحكمين في الحياة اليومية» (**سوسيولوجيا الأديان**، 471).

إذا ما كان الساحرُ السابقَ التاريخيَّ للنبيّ، وكان النبيُّ في العموم قد وجد مشروعيّته في امتلاك كاريزما سحرية، يبقى بحسب فيبر أن «النبوّات هي التي توصّلت إلى إخراج العالم من السحر

(Entzauberung der Welt) وأوجدَت، من خلال ذلك تحديدًا، أسسَ علمنا الحديث، وأسسَ التقنية والرأسمالية»[97]. وسواء كان مؤسِّسًا للدين أو مجدّدًا له، فإن النبيّ «صاحب كاريزما **شخصية** صرف، والذي بحكم مهمّته يعلن عقيدةً دينية أو تعاليم إلهية» (**الاقتصاد والمجتمع**، 464) تأتي لتجُبّ سائرَ الوسائل جميعًا لنيل الخلاص، سحرية أكانت أم مؤسّسية. هكذا برفض الوسائل السحرية التي كانت تتمثل إمّا في الخضوع للقوى فوق الطبيعية لغايات إنسانية، وإمّا بالتوافق معها «عبر التودّد إليها، لا بممارسة فضائل إيتيقية ما وإنما بتلبية رغباتها الأنانية » (**الاقتصاد والمجتمع**، 457)، كانت «النبوّاتُ العقلانية» السبب في نزع السحرية عن العالم وعقلنته، وهما وجهان لسيرورة واحدة أفرزت نمطًا بعينه من السلوك في الحياة (Lebensführung). لم ذلك؟ لأن النبوئية «تنشئ توجّهًا نسَقيًّا للسلوك في الحياة، مدارُه على سلّمٍ واحد للقيم المتبنّاة بتعريفها الداخليّ، وهكذا يبدو العالم في نظر هذا التوجّه مثل مادة ينبغي تشكيلُها وفق المعيار الإيتيقيّ» (**سوسيولوجيا الأديان**، 390 ـ 391).

حتى وإن كان فيبر، وعلى خلاف ورنر سومبار، يرى أنّ اليهودية لم يكن لها نصيب أساسيّ في ولادة الرأسمالية، فهو يعترف بأنّ

(97) Max Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, trad. par Christian Bouchindhomme, préface de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, 1991, p. 379.

الطبعة الأولى من هذا **التاريخ الاقتصاديّ**، الذي كان نتاج محاضرات ألقيت في ميونخ بين 1919 ـ 1920، تعود إلى عام 1923.

«اليهودية مع ذلك كانت لها أهمية حاسمة في الرأسمالية الحديثة العقلانية، بما أنها أورثت المسيحية عداءها للسحر» (**التاريخ الاقتصاديّ. تخطيط أولي لتاريخ عالمي للاقتصاد والمجتمع**، 378). يفسّر فيبر، في كتاب **اليهودية في العصر القديم**[98]، موضِع تمثيل التصوّر اليهوديّ للإلهيّ تحوّلًا ذا أهمية حضارية فائقة بالنسبة إلى التاريخ العالميّ. يقول فيبر إنّنا نجد فعلًا في اليهودية «إيتيقا دينية للسلوك الاجتماعيّ بالغة العقلانية، أي متحرّرة من كلّ سحر ومن كلّ بحث لاعقلانيّ عن الخلاص، وإذًا من دون أيّ صلة بضروب البحث عن الخلاص التي تسِم ديانات الخلاص الآسيوية» (**اليهودية في العصر القديم**، 20). إنّ إيتيقا الحياة اليومية هذه هي ما استعادته المسيحية بالدمج مع الكتاب المقدّس اليهوديّ، التوراة. إنها في المقام الأول تصوُّرُ إلهٍ يقيم علاقات بالبشر في إطار حِلف (Berith في العبرية) «يعرّج بكلّ اختبار للإرادة الإلهية نحو صياغة عقلانية نسبيًّا للأسئلة، ومحاولة الجواب عنها بوسائل عقلانية هي الأخرى» (**اليهودية في العصر القديم**، 234). «لم يكن الإله إذًا إلهًا يمكن السعي إلى الارتباط به في اتحاد صوفيّ بفضل التأمّل، بل كان مليكًا بشخصه، فوق بشريّ، ومع ذلك قابلًا للإدراك، وله يجب الخضوع. لقد سنّ وصايا إيجابية لكي نحترمها. وبالإمكان معرفة مخطّطه في الخلاص، ومعرفة أسباب غضبه، والشروط التي

---

(98) نحيل في ما يلي إلى دراسة فيبر عن **اليهودية في العصر القديم** التي تمثّل الجزء الثالث من **مجموع بحوث في سوسيولوجيا الأديان** الذي نشرته عام 1920 ماريان فيبر. ونحيل أيضًا إلى ترجمة فريدي رافاييل (Freddy Raphaël) الصادرة عن دار Plon في عام 1970.

يتوقّف عليها غفرانه، مثل ما يكون لدى مَلِك عظيم» (**اليهودية في العصر القديم**، 307). وفي هذا المنظور تبدو المعجزة أيضًا كبناء عقلانيّ، مثل «عمل إراديّ من الألوهة التي تردّ فعلًا بطريقة ذات معنًى وقابلة للفهم» (**اليهودية في العصر القديم**، 304 ـ 305).

إنّ يَهوه (Yahvé)، بوصفه ربّ تجمّع سياسيّ، وكـ «إله للفعل وليس إلهَ النظام السرمديّ للأشياء»، «كان قابلًا تمامًا للفهم لدى البشر ووجب أن يكون كذلك» (**اليهودية في العصر القديم**، 415). إنّ ماهيته ذاتها «لم تكن البتة فوق طبيعية، إن كنا نريد بهذا التعبير شيئًا يتجاوز الفهم. ولم تكن أسباب أفعاله عصيّة على الفهم البشريّ. فعلى العكس من ذلك، كان من صميم مهمّة الأنبياء والقائمين على التوراة أن يفهموا تعاليم يهوه انطلاقًا من الأسباب التي كانت تبرّرها. بل إنّ يهوه كان مستعدًّا للدفاع عن قضيته أمام محكمة العالم» (**اليهودية في العصر القديم**، 416). فالنبيّ إشعيا (Esaïe) ومثل يسوع في زمن لاحق، «يصف السمة العقلانية في مسيرة العالم التي لا تحدّدها مصادفة عمياء ولا قوى سحرية، بل تخضع لعِلل قابلة للفهم، ويصف أيضًا الطبيعة العقلانية للنبوة ذاتها» (**اليهودية في العصر القديم**، 416). بناء على ذلك كان ما يهمّ اليهود أكثر من أيّ شيء «العمل طبقًا للوصايا الإلهية وليس التساؤل عن معنى العالم» (**اليهودية في العصر القديم**، 421). وإذ كان الجهل بسبل الخلاص وتجارب القداسة اللاعقلانية، «فقد كان الخلاص المخصوص الموعود لإسرائيل رهين سلوك مطابق للإيتيقا وبخاصة لإيتيقا الحياة اليومية» (**اليهودية في العصر القديم**، 394).

وإذ استعرض بيار بوراتز حصيلة التغييرات التي أحدثتها النبوئيّة، فإنه أشار في عرض عميق شائق عن «القوة المُعقلِنة للنبوئية» لدى فيبر[99] إلى أنّ تلك التغييرات تهمّ علاقات الإنسان بالله بقدر ما تهمّ علاقات الإنسان بالعالم وبالآخرين. أمّا علاقة الإنسان بالله فبواقع أنّ الحياة اليومية كلها «ذات معنى من منظور مسألة الخلاص»، فيكون الدينيُّ إذًا في داخل جميع أبعاد الوجود. وأمّا علاقة الإنسان بالعالم فبواقع أنّ هذا العالم يكفّ عن أن يكون حديقة أسرار، ساحرة، ليصير بعكس ذلك «كلية منظّمة بطريقة ذات مغزى» (**الاقتصاد والمجتمع**، 473 ـ 474). وأمّا علاقات البشر بعضهم ببعض، فبواقع أنّ «الإنسان الآخر هو أوّلًا مِن خلقِ الله، ونحوه هو يمتدّ واجب الاحترام». يلاحظ فيبر أنّ هذه العقلنة التي أحدثتها اليهودية لم تفضِ مع ذلك إلى عقلنة النشاط الاقتصاديّ، فبقيت الإيتيقا الاقتصادية لليهودية شديدة التقليدية، موسومة «بتثمين ساذج للثروة ـ وهو غريب عن كلّ نزعة زهدية» ـ وبتصوّر طقوسيّ للتطهّر بالأعمال. وسوف تأتي الدَفعة الحاسمة لعقلنة الاقتصاد، كما عقلنة الحياة كلها، من النزعة الزهدية ضمن الحياة المجتمعية للمنزع الطهوري. ذلك أنّ «نزع السحرية عن العالم ـ إلغاء السحر كوسيلة للخلاص ـ لم يجرِ الذهاب بها بعيدًا في الورع الكاثوليكيّ بالقدر الذي كان في التديّن الطهوريّ (وقبله في اليهودية وحدها)» (**الإخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، 190).

---

(99) Pierre Bouretz, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, p. 128-131.

وقبل استكشاف مميّزات العقلنة في الاقتصاد مع الإيتيقا الطهورية، ليس من غير المفيد التذكير بما يقصده فيبر بالعقلنة بصفة عامة. يتعلق الأمر بنشر المعقولية الأداتية (Zweckrationalität) في مختلف دوائر الوجود، أي عقلنة الوسائل في علاقة بهدفٍ ما. والعقلنة، بوصفها نتيجة للتخصص العلميّ والتمايز التقنيّ الخاصّين بالحضارة الغربية، «تتمثل في تنظيم الحياة بتقسيم مختلف الأنشطة والتنسيق بينها على أساس دراسة دقيقة للعلاقات بين البشر وعلاقاتهم بأدواتهم وبيئتهم، في سبيل نجاعة ومردودية أكبر»[100]. مثل هذه العقلنة، اللامبالية بالقيم، تسهم في التحلل الاجتماعيّ للمعيارية، وبخاصة في فقدان النجاعة الاجتماعية للأديان الإيتيقية في السلوك الحياتيّ. إنها سيادة النزعة الحسابية (Berechenbarkeit)، وجهة النظر القائلة بأن «لا وجود مبدئيًا لأي قوة مبهمة وغير متوقعة تتدخّل في مجرى الحياة؛ وباختصار إننا نستطيع التحكم في كل شيء بالتوقّع»، ويضيف فيبر أن ذلك «يعني نزع السحرية عن العالم» (**العالم والسياسيّ**، 70). ولا تعني تلك العقلنة أننا نعرف أوضاع حياتنا معرفة أفضل، فبالعكس كما يقول فيبر، كان الإنسان الوحشيّ يعرف عن أوضاع حياته أكثر ممّا يعرف الإنسان الحديث عن أوضاعه. إن العقلنة أيضًا هي الاعتماد على التقنيين والخبراء في مختلف المجالات: فنحن مثلًا، كما يقول فيبر، نعوّل على سلامة عمل الترامواي من غير معرفة بآلياته. وبقدر ما يكون مهمًّا أن نلاحظ

---

(100) Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1968, p. 16.

كمْ يلحّ فيبر على الأهمية الاجتماعية لسيرورة العقلنة هذه، يكون ضروريًّا أيضًا تأكيد أنّ مثل تلك السيرورة تلاقي في أفق مسارها بعض الحدود. فليس أنها لا تقصي اللامعقولية الأساسية عن العالم فحسب، بل إنها لا تغطي مجموع السلوكات الاجتماعية، إذ يتبقّى ما هو غير قابل للعقلنة. ذلك كائن في دوائر الفنّ والجنس، كما رأينا، ولكنه كائن أيضًا في الأسس ذاتها التي تنهض عليها السلطة الكاريزمية وهي التي في أساسها، وسواء أكانت سياسية أم حربية أم دينية، تستند إلى السحر. فليس نزع السحرية بمكتملٍ، والعالم الحديث ليس منزوع الهالة السحرية بأكمله، ولا يمكن أن يكون كذلك، مثلما تُبيّنه بوضوح خاص في أيّ حال تحليلات فيبر، فعالم الأمس لم يكن «حديقة سحرية» صرفًا تقصي كل معقولية.

ويبقى، كما تؤكّد كاترين كوليو تيلين، التي ترى في المجتمع الحديث الغربيّ «الالتباس الأساسيّ» لنزعة المقارنة الفيبرية، أنّ هذا المجتمع «بأبنيته المؤسّسية الثلاثة المتعاضدة التي تمثّل حجر أساسه، أي الاقتصاد الماليّ المعمَّم، والدولة البيروقراطية، والقانون المتواضَع عليه، هو المرجع النهائيّ في الحكم على الثقافات السابقة والأجنبية من حيث معقوليتها»[101]. ونحن ندرك على نحوٍ خاص صواب ذلك الحكم في دراسات فيبر عن ديانات آسيا التي يجرى تحليلها من جهة العقلنة الغربية عامة، وعقلنة الزهد ضمن الحياة المجتمعية في المنزع الطهوريّ بوجه أدقّ. لقد اختار فيبر عامدًا وجهة النظر

(101) Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992, p. 157.

هذه: وبصرف النظر عن كون إبستيمولوجيّته ذاتها تعلّمنا أنّ من المحال الاستغناء عن وجهة نظر معيّنة لمقاربة الواقع الإمبيريقيّ، ينبغي أيضًا التذكير بأن المسألة التي كانت تهمّ فيبر في المقام الأول، وكما سبقت إشارتنا إليه، إنما كانت صعود الحضارة الغربية بمنطقها الذاتي والتوسّع الهائل الذي شهدته. ولم يكن فيبر ينال من مبدأ الحياد القيميّ، في حدود وجهة النظر هذه التي يتبناها واعيًا.

الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية

لمّا كان أكثر مصنّفات ماكس فيبر ذيوعًا، موضوعًا لكثير من سوء الفهم، لنحدّدْ منذ البدء مغزى هذا العمل بالتوقف عند ملفوظ عنوانه: فكلّ كلمة ممّا يكوّنه يمكن فعلًا أن توقِع في اللبس. ثمّة ثلاث صعوبات كبرى ماثلة: تتعلق إحداها بعبارة «إيتيقا بروتستانتية» (الأخلاق البروتستانتية)، وتتصل الثانية بعبارة «روح الرأسمالية»، وتتمثل الثالثة في الرابط «و»، أي صنف الصلة التي يقيمها فيبر بين ذينك العنصرين.

تنطوي العبارة «إيتيقا بروتستانتية» على صعوبة أولى: إذ المسألة متصلة فعلًا بـ «إيتيقا» بينما الأمر يتعلق **بخُلق** (ethos)، وذلك لا يعني العقيدة الإيتيقية، أي إيتيقا تُدرَك من خلال نسقها المفهوميّ ومسوّغاتها النظرية، بل بإيتيقا مُمارَسة، ما يعني «صيغة ملموسة للفكر والحياة»، وطريقة عملية في السلوك. أمّا **الخُلق** فهو نظام قواعد تطبع توجّهًا معيّنًا للفعل، وتضع له بنية سلوك حقيقيّ للحياة (Lebensführung). فضلًا عن كون الأمر لا يتعلق بأي إيتيقا بروتستانتية، وإنما بإيتيقا

محدّدة، مُموضَعة تاريخيًّا: الإيتيقا الطهورية ذات الاستلهام الكالفينيّ، والتي تطوّرت بنحوٍ خاص في البروتستانتية الأنكلوسكسونيّة. لقد حدّد المنزع الطهوريّ طرازًا دينيًّا وسلوكًا وذهنية.

ولئن انتهت عبارة طهوريّ بصفة عامة إلى أن تشير ضمن البروتستانتية وخارجها إلى اتجاهات متشدّدة ومتزمّتة، تدعو إلى تنقية الدين والتزامٍ فائق بالأخلاق، فإن للنزعة الطهورية أصولًا تاريخية أشدّ تحديدًا. إنها تحيل إلى الحركة التي سعت في إنكلترا القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى الدفع بعيدًا بالإصلاح العقديّ الذي شرعت فيه إليزابيث التي حدّدت طوال فترة ملكها (1558 ـ 1603) الطريق الوسطى (via media) للمذهب الأنغليكاني (احتفظت كنيسة إنكلترا، رغم قيامها على أسس عقدية بروتستانتية، بمعظم العادات الكاثوليكية في مجال التنظيم الكنسيّ والطقوس والاحتفالات). ونحو عام 1565، كان الطهوريون هم أولئك غير الراضين عن الطريق الوسطى، فهي في نظرهم قد تركت الكثير من العناصر «الكاثوليكية» حيّة، فكانوا يدعون إلى دين نقيّ محوره الالتزام الدينيّ الشخصيّ، وشاجبٍ بشدّة كل مظاهر الأبّهة الكنسية. رفض الطهوريّون بشكل خاص كتاب الصلاة (Prayer Book) في كنيسة إنكلترا وأنكروا مراتبيّتها الأسقفية. ولقد مارسوا، رغم وقوعهم تحت الاضطهاد، وفي إنكلترا ذاتها، تأثيرًا بالغًا من خلال التبشير وكتابات عديدة. وهذه الحركة الدينية المتمثلة في المنزع الطهوريّ ليست بالكنيسة، ولا هي عقيدة أحادية المعنى، ناهيك عن أن تكون حزبًا سياسيًّا، بيد أنها مثلت حساسيّة عابرة للطوائف كانت لها آثار سياسية وثقافية

وأخلاقية ودينية واقتصادية. كان ذلك على الصعيد الثقافي، مع كتّاب ذوي شعبية هائلة: جون ميلتون (John Milton) (1608 ـ 1674) ومؤلَّفه الشهير **الفردوس المفقود** (*Paradise Lost*) (1667)، وقد ترجمه شاتوبريان (Chateaubriand) وألهمَ فيكتور هيغو (Victor Hugo)؛ وجون بانيان (John Bunian) (1628 ـ 1688)، وكان مبشّرًا جوّالًا وقاصًّا وكتب بوجه الخصوص **رحلة الحاجّ** (*The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come*) (1678 ـ 1684) تلك الشهيرة التي شهدت اثنتي عشرة طبعة في حياة مؤلفها وترجمات عدّة (إنه الكتاب الأكثر رواجًا في إنكلترا بعد الكتاب المقدّس). لقد طبع بانيان الثقافة الشعبية الإنكليزية لأمد طويل، وجعل الفقراء والبؤساء يفهمون أنّ الخلاص والاصطفاء والنعمة ليست امتيازًا للأثرياء. كان للمنزع الطهوريّ تبعاته السياسية أيضًا: فالمهاجرون الذين وصلوا إلى ما وراء الأطلسيّ بين عامي 1620 و1640 كانوا طهوريين. وإذ كانوا قد عَدّوا أميركا مثل أورشليم جديدة، فقد أرادوا أن يحققوا فيها حياة اجتماعية وسياسية موسومة وسمًا عميقًا بمثالهم الدينيّ. وسيكون فيبر متنبّهًا لهذا التأثير في أثناء رحلته إلى الولايات المتحدة في عام 1904: وكان من فوائد ذلك المصنّفُ عن **الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية** (*Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*) (1906)، الذي سيتمّم كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (1904 ـ 1905). أمّا الثورة الإنكليزية لأعوام 1640 ـ 1660 ـ وقد نُعتت حتى بكونها «ثورة طهورية» ـ فنعلم كم كانت متأثرة بهذه الحساسية الدينية.

وقد حللها مايكل والزر (Michael Walzer) بوصفها «ثورة قدّيسين» كانت فيها النزعتان التدخّلية والراديكالية السياسية تُعَدّان مثل واجب دينيّ، ما أدّى أيضًا إلى عقلنة في العمل السياسيّ»[102]. وكان التأثير أيضًا على صعيد التربية والسلوكات الجنسية والحياة الفنية (إغلاق المسارح وتحطيمها بإنكلترا عام 1642). وإن كنّا نُقارب المنزعَ الطهوريّ كتصوّر شامل للإنسان والعالم، مارس مثل ذلك التأثير، بإمكاننا أيضًا أن نفهم فهمًا أفضل أنّ هذه الذهنية استطاعت ـ كما انكّب فيبر على بيانه ـ الإسهام في تشكيل نمط معيّن من السلوك في مجال العمل والنشاط الاقتصاديّ.

يستعير فيبر عبارة «روح الرأسمالية» (Geist des kapitalismus) من ورنر سومبار (1863 ـ 1941)[103] عالم الاقتصاد الذي كان قد جلب الانتباهَ من قبلُ، بكتابه في **الرأسمالية الحديثة** (*Der moderne Kapitalismus*) (1902)، عندما حلل نشوءَ الروح الرأسمالية بتأثير من مذهب الكالفينية وطائفة الرغّاشين (الكويكرز) (Quakers). إن فيبر وقد احتفظ من سومبار بفكرة كون العقلانية الاقتصادية السبب الأساسيّ للاقتصاد الحديث، سيمنح تلك الفكرة امتدادًا واسعًا.

أمّا في خصوص الصلة بين **الخُلق** الطهوريّ وروح الرأسمالية الغربية، وهي الصلة المذكورة في العنوان بحرف العطف «و»،

(102) Michael Walzer, *La révolution des saints. Éthique protestante et radicalisme politique* (1965), Paris, Belin, 1987.

(103) كان فيبر واعيًا بهذا النقل، ولذلك سيضع معقّفين لـ «روح» في الطبعة الأولى من **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**.

فالأمر لا يتعلق برابط سببيّ، آليّ وأحاديّ الجانب، بموجبه تكون الظاهرة أ قد جرّت الظاهرة ب، وإنما يتعلّق بتناغم عميق بين النسقين الذهنيين، بين نظامين للفكر. يريد فيبر باستعماله عبارة تناغم عميق (Wahlverwandschaft) ـ وهـي عبارة معروفة جيدًا منذ رواية **التناغمات العميقة** (*Die Wahlverwandschaften*) لغوته (Goethe) في عام 1809 ـ الإشارة إلى تناغم في المعنى، أي علاقة داخلية غنية وذات دلالة بين تشكيلين لصورتين اثنتين. يهتم فيبر قبل أيّ شيء بالسلوك الفرديّ ومنطقه: فهو يسعى إلى فهم ما حفّز السلوكَ العقلانيّ والزهديّ لدى أفراد يعيشون عملهم بوصفه ميلًا باطنيًّا (دعوة). وفي سبيل هذه الغاية اختار فيبر ألا ينشغل إلا «بمنحنًى واحد من العلاقة السببية» (**سوسيولوجيا الأديان**، 504)، أي تأثير الذهنية الطهورية. وذلك لم يمنع فيبر، بأيّ وجه من الوجوه، من الإقرار بأنّ «التطوّر الاقتصاديّ يمارس تأثيرًا مهمًّا للغاية في مصير التصوّرات الدينية» (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، 287، الهامش 1). ويختم فيبر دراسته مؤكّدًا أنه «قد يتوجّب أيضًا بيانُ كيف تأثر الزهد البروتستانتيّ وخصوصيّتُه من جانبهما بمجمل الظروف الثقافية الاجتماعية، وبالظروف الاقتصادية خاصة» (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، 303). يقع مسير فيبر، وهو المتنبّه بصفة خاصة إلى تعقّد الواقعيّ، على النقيض من كل منظورٍ للتفسير، أحاديّ الجانب وأحاديّ السبب. يترك فيبر للـ«هواة، الذين يعتقدون في «وحدة» «النفس الاجتماعية» وإمكان اختزالها في صيغة وحيدة»، مهمّة بناء نموذج صوريّ يطرح جانبًا جميع خصائص الثقافة الحديثة

للعقلانية البروتستانتية (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، 303، الهامش 2). ينبغي أن نضع ضمن إطارٍ مثلِ هذا الحذر المنهجيّ إرادة فيبر في بيان «تأثير مضامين الضمير الدينيّ في الحياة «المادية» للحضارة» (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، 303، الهامش 2). إنه تأثير قد نجد عناءً في قياسه: «في زمن كان فيه العالم الآخرُ كلّ شيء، وكانت فيه منزلة المسيحيّ الاجتماعية رهينة قبوله في الطائفة، حيث كان القساوسة يمارسون، من خلال تطهير النفوس والانضباط الكنسيّ والتبشير، تأثيرًا نعجز نحن الحديثين **وبكل بساطة عن أن نتمثله** (...)، وحيث السلطة الدينيّة التي تشهد هذه الممارسات على سطوتها، قد أسهمت بصفة حاسمة في نحت «طابع الشعوب» (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، 251).

يمكن إذًا أن يكون العنوان الأدقّ لدراسة فيبر: **وجوه التناغم بين الخُلق الطهوريّ وتفكير ربّ العمل الغربي**.

يمثّل الإصلاح بالنسبة إلى فيبر صيغة أخرى من السيطرة الدينية، تلك الرامية إلى مراقبة أشدّ للسلوك الفرديّ، وتقعيد السلوك الحياتيّ برمّته (Lebensführung). يتعلق الأمر بدراسة البنية الإيتيقية التحتية للسلوك الحياتيّ لدى ربّ العمل الرأسماليّ الجامع بين الحسّ التجاريّ المرهف والورع الشديد. يؤكد فيبر أنّ الروح الرأسمالية، وبعكس ما نظنّ، كان عليها أن تصارع لتفرض نفسها، فما كان من الطبيعيّ بالنسبة إلى الإنسان، أن يتفانى جسدًا وروحًا في نشاط مهنيّ منتج، إذ هو يفضّل بالأحرى «العيش وفق عادته وكسب المال

بالقدر اللازم لذلك». وحتى يكسرَ هذا الروتين وينخرطَ بحماسة في العمل باعتباره غاية في ذاته، ويتصوّرَ العمل ميلًا باطنيًّا، كان لا بدّ له من محرّك رئيس مخصوصٍ يضعه فيبر في بعض الذهنيات الدينية. «ليست مسألة محرّكات توسّع الرأسمالية الحديثة في المقام الأول مسألة في أصول الأرصدة المالية الرأسمالية، وإنما هي قبل كل شيء مسألة تطوّر الروح الرأسمالية. فحيثما ازدهرت وعملت فإنها تخلق الأرصدة المالية بوصفها وسيلة لعملها وليس العكس» (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، 113). توجد في أصل هذا السلوك العقلانيّ لامعقولية عميقة، هي تلك المتمثلة في الاعتقاد بأنّ أكبر واجبات المرء على هذه الأرض هو أن يعمل بلا هوادة وعلى نحو زهدي وعقلاني. إن المسألة التي تهمّ فيبر هي مسألة أصل ذلك العنصر اللاعقلاني الماثل في أساس هذه العقلنة الباهرة للسلوك الاقتصاديّ. فهو يروم تحديد النصيب العائد إلى الدواعي الدينيّة من بين الدوافع التاريخية التي تستعصي على العدّ، في نسيج تطوّر حضارتنا المادية. يؤكد فيبر أن لا مجال ألبتة لدعم أطروحة غير معقولة وغير عملية بهذا القدر، والتي قد تزعم أن ليس بإمكان روح الرأسمالية إلا أن تكون نتيجةً لبعض تأثيرات الإصلاح، إلى درجة الإعلان أنّ «الرأسمالية بوصفها نسقًا اقتصاديًّا إنما هي إفراز من ذلك الإصلاح» (151).

هنا بالذات يحدّد فيبر المنعرج المهمّ الذي تمثله حركة الإصلاح البروتستانتيّ في القرن السادس عشر. وهذا الإصلاح ما عاد فعليًّا يضع الكمال الروحيّ والمثال المسيحيّ في الانسحاب من العالم

بصيغة الزهد لدى رهبان الأديرة، بل صار يضعه في العالم بالتثمين الأخلاقيّ والدينيّ لإنجاز الواجبات في داخل المجتمع. وإنما بهذا المعنى جعل الإصلاحُ من العمل المحَلَّ الذي يُفعّل فيه الواجبُ المسيحيّ. ومن ثمَّ كان ذلك التصوّر عن المهنة، باعتبارها ميلًا باطنيًّا، وقد عبّر عنها اللفظ الألمانيّ (Beruf) تعبيرًا وافيًا.

يتعلق الأمر بنتيجة غير متوقعة ولم يرمِ إلى بلوغها المصلحون أنفسهم. والسمات المذكورة قد تبدو مثل عناصر ثانوية بالنسبة إلى الضمير الدينيّ نفسه. يضع فيبر الأسس الدينية للزهد المَعيش ضمن الحياة المجتمعية في المنزعين الكالفينيّ والمعمدانيّ (Baptisme) خاصة؛ في الكالفينية بتصوّرها عن إله مطلق التعالي، وإلغائها الوسائط بين الإنسان والله (وبخاصة الكنيسة وشعائر التقديس)، وإقصائها ثقافة الحواس وبفرديتها المتشائمة (وحده الله جدير بالثقة). لا يهتم فيبر بكالفينية كالفين، بل بكالفينية نهاية القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، وفي هولندا وإنكلترا بوجه خاص. هي حساسية تُجذِّر مقالة مركزية في الإصلاح البروتستانتيّ وهي أنّ الإنسان، المجبول على الذنب، لا يمكنه نيل الخلاص بجدارته الخاصة، وبأعمال طيّبة (إنكار الخلاص بفضل الأعمال)، وإنما بالإيمان فحسب، إذ يجري تصوّر الخلاص بوصفه نعمة إلهية صرفًا. وبالإلحاح على القضاء والقدر، أراد كالفين تعزيز قوّة الله الجبارة، ووضعه فوق منال الفعل الإنساني: الله حرّ، وليس تابعًا لأيّ ناموس. وإذا ما كان العالم موجودًا فإنما ذلك لمجد الله وحده، وواجب المسيحيّ الوحيد في هذه الدنيا ليس إتيان الأعمال الخيّرة للفوز

بخلاصه، بل أن يتصرّف مثل قدّيس في هذا العالم لأجل مجد الله فحسب. الله وحده يعلم المصطفين والملعونين، وواجب المؤمن أن يؤمن باصطفائه، وأن يحيا مثل إنسان من المصطفين. وبناء على ذلك فإنّ فلاحَ المؤمن في هذا العالم يُؤوَّل بكونه علامة على الرحمة الإلهية، وكبرهان (Bewährung) على اصطفائه. وأن يعُدّ المرءُ نفسَه من أهل الصفوة كان يمثل واجبًا، على اعتبار أن الثقة المنقوصة بالنفس دليل على إيمان منقوص. وأنّ العمل بلا هوادة في حِرفةٍ ما يمثل الطريقة الفضلى لبلوغ تلك الثقة بالنفس والوصول إلى يقين نيل النعمة. مثلُ هذه الرؤية الدينية أفضى إلى تثمين دينيّ للعمل واصطباغ عقلانيّ للحياة أجمعها. ينبغي للإيمان أن يكون فعّالًا (fides efficax). «فإله المذهب الكالفينيّ لم يكن يطلب أعمال خير معزولة، بل حياة بأكملها من أفعال الخير المشيّدة في نظام، أي حياة صالحة»، وبعبارة أخرى، كانت طريقة الرهبان في السلوك العقلانيّ مثالًا للحياة لدى الطهوريّين، بيد أنه وبعيدًا عن أن يجعلهم يهربون من العالم، كان يسوقهم إلى الانخراط فيه انخراطًا نشطًا. شكّل الطهوريّون، مدفوعين إيجابيًّا نحو زهدٍ يُعاش ضمن الحياة المجتمعية، أرستقراطية جديدةً تزدري الذين لم يتجدّدوا والعاطلين. لقد كان القعود عن العمل كراهة له يُعَدّ مثل «عرَضٍ من أعراض نقص الحظّ من النعمة» (**الأخلاق البروتستانتية**، 261).

يرصد فيبر أيضًا في الورع اللوثريّ الألمانيّ عنصر الزهد العقلاني هذا، لكنه ممتزج بتديّن عاطفيّ، ما بدا لفيبر نوعًا من الطفولية يناسب طبقات مترفة، وفضائلَ يتعهّدها الموظفُ والمستخدَم والعامل في

ورشة والعامل في بيته وربُّ العمل الأبويّ، وهي فضائل يعارضها التمسّك المتشدّد بالقانون لدى ربّ العمل الرأسماليّ. نجد العنصر الوجدانيّ أيضًا في المذهب الميثودي الذي ساعد رغم أيّ شيء على عقلنة السلوك. وثمة في المذهب المعمدانيّ والبروتستانتية الطائفية (المنّونيّين (mennonites)، والرعّاشين) إيتيقا تستند إلى أسس مختلفة عن المذهب الكالفينيّ، غير أنها كانت لها الآثار نفسها. نحن فعلًا هنا في إطار نموذج **كنيسة المؤمنين** (believers'church)، الكنيسة المتصوَّرة بمثابة «جماعة من المؤمنين الشخصيّين والمتجدّدين»، ما يعني تجمّعًا إراديًّا من أشخاص مؤهّلين دينيًّا (تعريف فيبر للـ «طائفة»). أن يكون المرء مقبولًا للانتماء في ذلك الصنف من الكنائس يساوي ضمانًا مطلقًا بأخلاقيته وسلوكه القويم، فكان مؤمنو هذه الجماعات يحظون بثقة عالية. هكذا يلاحظ فيبر أن مجرد نيل القبول للعماد في كنيسة معمدانية كان أفضل ضمان يمكن أن يقدّمه شاب يرغب في افتتاح بنك من البنوك (**سوسيولوجيا الأديان**، 146). إن الطابع المزدهر لتجارة الرعّاشين يفسِّر كذلك بحقيقة أن الناس كانوا واثقين من احترام الرعّاشين للسعر المتفق عليه (**سوسيولوجيا الأديان**، 147). ولئن ساعدت الإيتيقا الطهورية على تراكم رأس المال بورَعها الدنيويّ، فإنها ساعدت على ذلك أيضًا بالثقة التي حظيَ بها أتباعُها الفضلاء المؤمنون[104].

---

(104) يولي آلان بيرفيت (Alain Peyrefitte) أهمية محورية لـ «إيتوس الثقة» في التطور الاقتصاديّ. انظر:

La société de confiance. Essai sur les origines et la nature du développement, Paris, Odile Jacob, 1995.

يُنكر النمط المثاليّ لربّ العمل الرأسماليّ المباهاة والإنفاقَ العبثيّ، «استمتاع المرء بقوّته متعة واعية»، وما يهمّه إنما هو «الشعور اللاعقلانيّ بكونه أنجز عمله» (Berufserfüllung). يتعلق الأمر، كما كان يقول الكاتب الطهوري ريتشارد باكستر (Richard Baxter) بأن «يكون المرء غنيًّا في سبيل الله، لا غنيًّا من أجل الجسد والإثم».

هذه العقلنة للسلوك الحياتيّ في العالم (Lebensführung)، التي تحفزها تمثلات دينية، هي ما يكمن في صميم تصوُّر البروتستانتية الزهدية للمهنة تصوّرًا قائمًا على الميل الباطنيّ. إنها البروتستانتية التي عارضت الاستمتاع العفويّ بالثروات، وكبحت الاستهلاك لدى أولئك الذين ينتجونها أنفسهم، فساعدت على استعمالها استعمالًا منتجًا، محوّلة إيّاها إلى رأسمال قابل للاستثمار (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، 287 _ 288).

يقول فيبر: إذا ما كان «الطهوريّ قد أراد أن يكون إنسانًا ذا مهنة، ينبغي لنا أن نكون كذلك» (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، 300) اليوم. وبتعبير آخر، إن هذا الالتزام القويّ في العمل المتصوَّر كنشاط عقلانيّ يجب أن يفضي إلى إنتاج الثروة، هذا التحقيق للذات في العمل ما عاد مرتبطًا بقيم روحية، «فالرأسمالية الظافرة ما عادت بها حاجة إلى هذا الدعم منذ أن امتلكت قاعدة ميكانيكية» (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، 301). يقول فيبر إن الممتلكات المادية التي أسهم الزهد الطهوريّ في تطويرها، قد اكتسبت اليوم نفوذًا متزايدًا على الإنسان، وصار هذا التأثير يمارَس

في معزل عن أيّ تحفيز دينيّ. ومن ثمّ «تنزع الثروة، المجرّدة من معناها الإيتيقي ـ الدينيّ، إلى الاقتران بالأهواء الصراعيّة الصرف، ما يخلع عليها في الغالب طابع الرياضة» (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، 301).

يقيم فيبر مشابهة مثيرة بين الكونفوشيوسية والبروتستانتية الطهورية. فهذان التعبيران الدينيان يمثّلان فعلًا صيغتين معقلنتين للدين، ولكن في حين أحدثت البروتستانتية الزهدية توتّرًا مع العالم دافعةً إلى تغييره، فإنّ الكونفوشيوسية تمثّل قبولًا تامًّا بالعالم (Weltbejahung). فكانت التبعات الاجتماعية الناجمة عن تينك العقلنتين الدينيتين مختلفة تمامًا:

«كان لكل من الإيتيقتين ما يشدّها إلى اللاعقل: هنالك بالسحر، وهاهنا بتعاليم هي بعد كلّ شيء مُلغِزة، من لدُن إلهٍ مُتعال. غير أنّ من السحر نجم امتناعُ التقليد على الانتهاك: وفعلًا فإنّ الوسائل السحرية المجرَّبة وأخيرًا جميع أشكال السلوك الحياتيّ التقليدية كانت غير محسوسة إن كنّا نبغي تجنّب سخط الأرواح. وعلى العكس من ذلك، سبّبت العلاقة بالإله المتعالي وبالعالم الفاسد، اللاعقلانيّ إيتيقيًّا، سمة التقليد الآثمة من أساسها، وجرّت أيضًا المهمّة غير المحدّدة مطلقًا، في العمل بلا توقف على صعيد إيتيقيّ عقلاني، في سبيل التحكم في العالم كما هو والسيطرة عليه؛ ومن ذلك كانت موضوعية «التقدّم» العقلانية. وفي مقابل التكيّف مع العالم من جهة، يقف من جهة أخرى واجبُ تغييره عقلانيًّا» (**سوسيولوجيا الأديان**، 397 ـ 398).

لكنّ الكونفوشيوسية عالمٌ. فقد بيّن ميشيو موريشيما (Michio Morishima) في كتاب **الرأسمالية والكونفوشيوسية** (*Capitalisme et confucianisme*)[105]، أنّ الكونفوشيوسية اليابانية وعلى نقيض الكونفوشيوسية الصينية، قد شجعت نوعًا من التطوّر الرأسماليّ في الجزر اليابانية.

غذّت دراسة فيبر هذه عن **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** جدلًا ثريًّا وحادًّا، انطلق في حياة المؤلف نفسها، وقد أخذت الطبعة الثانية لعام 1920 في الحسبان أولى ردود الفعل التي أثارها صدور الطبعة الأولى في عامي 1904 ـ 1905[106]. سعت الانتقادات[107] إلى بيان أنّ وقائع مختلفة تبدو غير متلائمة ونظرية فيبر، أو أنّ شرح النظرية لتلك الوقائع ظلّ منقوصًا دون الحاجة، ومن ذلك على سبيل المثال واقع أنّ اسكتلندا الكالفينية لم تتطوّر إلا متأخرةً في القرن

---

(105) Michio Morishima, *Capitalisme et confucianisme. Technologie occidentale et éthique japonaise* (1982), Paris, Flammarion, 1987.

(106) انظر:

Max Weber, *Kritiken und Antikritiken. Die protestantische Ethik II*, herausgegeben von Johannes Winckelmann, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1978 (3e éd. revue).

ونجد ترجمة لأحد نصوص هذا المجلد («Réponse finale aux critiques» de 1910) في **سوسيولوجيا الأديان**، ص 133 ـ 163.

(107) انظر:

Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse postwébérienne*, Paris, Armand Colin, 1970.

الثامن عشر، أو وجود أقطاب تطوّرٍ لا جدال في وجودها حتى في القرن السابع عشر في فضاءات كاثوليكية (كولونيا (Cologne)، البندقية (Venise)). ثمّة نقاد آخرون اقترحوا لذلك تفسيرًا مغايرًا، وإن هم لم ينكروا نمطًا بعينه من الصلة بين البروتستانتية وتطوّر الرأسمالية. من ذلك، تريفور - روبر (Trevor-Roper) الذي يرى أنّ ما كان محدِّدًا حاسمًا في هذا الأمر كامنٌ في ما مارسه الإصلاح الكاثوليكيّ المضادّ من كبح للأنشطة الاقتصادية، أكثر ممّا هو في التأثير الإيجابيّ لضربٍ من البروتستانتية في النشاط الاقتصاديّ. وإذ يستعرض ريمون بودون (Raymond Boudon) حصيلة هذه النقود، فإنه يقدّر أنّ «في وسعنا في الختام القول إنّ نظرية فيبر، وإن لم تقع البرهنة لها، يمكن أن تُعَدّ بمثابة تخمين غير مدحوض، وجدير بالقبول في آنٍ واحد. وممّا يمكن قبوله أنّ كلّ شيء مماثل، ومن ذلك انغراس البروتستانتية، قد يسّرَ التحديثَ الاقتصاديّ»[108].

وعلينا ألّا ننسى أبدًا أنّ فيبر لم يدّعِ فحص جميع العوامل التي تعاضدت في تطوير الرأسمالية الغربية. فقد توقف عند حدّ تحليل التأثير الذي كان لذهنيّة بروتستانتية بعينها في التطوّر الاقتصادي. كان ذلك التأثير حقيقيًا في معنى أنّ أفرادًا شديدي الورع ومن أهل الفضيلة قد طوّروا فعلًا مؤسّسات جدّ مزدهرة. ألم يلاحظ جون ويسلي (John Wesley)، مؤسّس المذهب الميثودي، الأمرَ

---

(108) Raymond Boudon, «L'Éthique protestante de Max Weber: Le bilan de la discussion», in Raymond Boudon et Pierre Chaunu (sous la direction de), *Autour de Alain Peyreffite. Valeurs et modernité*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 66.

معبّرًا عن استيائه: «صار الميثوديون حيثما وُجِدوا من أهل الإتقان والتقشّف، والنتيجة أنّ ممتلكاتهم تنامت». إنّ أطروحة فيبر لا تجد ما يؤكد صلاحيتها الإمبيريقية في الماضي فحسب، بل كذلك في الحاضر: فالنجاح الاقتصاديّ لدى الكالفينيّين الهولنديين التقليديين، وأرباب الأعمال الإنجيليّين الشمال أميركيين، وأتباع المذهب الخمسينيّ (pentecôtistes) [نسبة إلى العَنْصَرَة] الذين يعملون بلا هوادة إثر اعتناقهم العقيدة ويُثرون، وأمثلة عديدة أخرى معاصرة تُظهر أنّ الزهد ضمن الحياة المجتمعية ذا القاعدة الدينية يمكن فعلًا أن يتناغم وخُلق ربّ العمل الرأسماليّ. وهو خُلق يقوم اليوم، مثلما أدرك فيبر جيّدًا، على منطقه الخاص أكثر ممّا يقوم على حوافز دينية.

ماكس فيبر و«حرب الآلهة»

بيّنت كاترين كوليو تيلين على نحو مقنع أنّ «التقابل الهائل بين عالم قديمٍ، ربّما كانت فيه التمثلات كما المؤسّسات محدَّدة بالدين، وعالمٍ راهنٍ متحرّر من تلك التبعية»، لا يُنصِف التحليلات الفيبرية التي كانت تقاوم التأويلات بمصطلحات الدَّهرَنة[109]. والحقّ أنّ نزع السحرية عن العالم لدى فيبر لا يعني انسحاب الدينيّ المتماهي مع عالمَ الآخرة أو العالم فوق الحسّي ـ وهو اختزال للدين لم يُجرِه فيبر قطّ ـ بقدر ما يعني «استحالة التفكير في العالم الحديث بوصفه

(109) Catherine Colliot-Thélène, «Rationalisation et désenchantement du monde: Problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber», art. cit., p. 73.

كُلًّا تكون فيه منزلة الإنسان وغاياته معيّنة بوضوح»[110]. وما عادت عقلنة الاقتصاد كما عقلنة السياسة تترك مكانًا لتدخُّل معياريّ في السلوك الحياتيّ: فليست الرأسمالية فحسب هي التي أفلتت من قفصها، بل البيروقراطية أيضًا، وحتى العلم ذاته، لتنبثَّ كلُّها الآن في منطق موضوعيّ لاشخصيّ، وبحسب قوانينها الخاصة. إنّ الأديان الإيتيقية حتى وإن أسهمت في هذه السيرورة، فإنها لم تعُد تتحكّم فيها، وفقدت فاعليّتها الاجتماعية. ثمّة دَهرَنة بمعنى فقدان الدين سلطانَه الاجتماعيّ، ولكن ليس ذلك بمعنى استقلال ذاتيّ قد يكون كسِبه الإنسان بإزاء الدين. فالتحلل الاجتماعيّ للتنظيم المعياريّ في السلوك الحياتيّ هو ما يميّز سيرورة نزع السحرية عن العالم وعقلنته التي وصفها فيبر: «إنّ ما يختصّ به العالم الحديث لا يتمثل في كونه طلّقَ التعالي، وإنما هو القدرة على الاستغناء عن الإيتيقا»[111]. فقد استقلت دوائر الممارسة المختلفة بعضها عن بعض، وما عاد يوجد معنًى يجمعها، حتى وإن كان أرضيًّا صرفًا (diesseitig)، ليدلّ على الحياة ويحدّد وجهةً لسلوكها. وفي هذا الاتجاه تحدّث فيبر ضمن محاضرته «مهنة العالِم وميله الباطني» (1919) عن «إيمان بتعدّد القيم»، وهو من طبيعة قيميّة يحيل إلى واقع أنّ «نظُمًا قيمية مختلفة تتواجه في العالم في صراع لا يُمكن التكفير عنه» (**العالم والسياسيّ**، 83) وأنّ الحياة «لا تعرف سوى المنازَلة الأبدية التي تخوضها الآلهة

(110) Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992, p. 260.

(111) Catherine Colliot-Thélène, art. cit., p. 77.

في ما بينها»، أي «التنافر بين وجهات النظر القصوى الممكنة، واستحالة فضّ منازعاتهم» (**العالم والسياسيّ**، 91). إنّ أحكام القيمة القصوى وأيًّا كان مجالها تتساوى وتتعارض. وحين يقول فيبر «إنّ تصورات العالم لا يمكنها أبدًا أن تكون نتاج تطوّر في المعرفة الإمبيريقية، وبذلك لا تكون المُثل العليا الأشدُّ تأثيرًا فينا مُحيَّنة في كلّ زمان، إلّا ضمن الصراع مع مُثلٍ أخرى هي أيضًا مقدّسة لدى الآخرين، بقدر قداسة مُثلنا لدينا» (**محاولات في نظرية العلم**، 130)، فإنه يكشف عن وعي حادّ بنسبيّة القيم. لكنه بنقل مشكلة نزع الهالة السحرية من سؤال المعنى إلى سؤال الإيتيقا، يشير في آنٍ واحد إلى أنّ المشكلة المحورية بالنسبة إليه تظل مشكلة السلوك في الحياة (Lebensführung). وبين معقولية أداتية لاشخصية ولاأدرية قيميًّا من جهة، وسلطة مرجعية كاريزمية شخصية تُدرج القيم في إلهامٍ ما من جهة أخرى، فإننا نرى وانطلاقًا من معقولية في القيمة[112] ومن إيتيقا المسؤولية، أنه تتشكل لدى فيبر الخطوط الأولى لسُبل ممكنة من سلوك رشيد في عالم جُرّد من هالته السحرية. وإذا ما كانت عقلنة المعرفة والأنشطة تُخرج الدينَ عن العقلانيّ لتدفع به نحو اللاعقلاني، فلا يمتنع أن تتمكّن لامعقولية عقلنةٍ عمياء من إرجاعه إليه. وفي أيّ حال، فإنّ مصير الدين في الحداثة، بالنسبة إلى فيبر، يتقرّر في ما بين تحلّل المعيارية الأداتيّ، واستمرار وجوده في النزعة التقريرية القيميّة.

---

(112) انظر في هذا الموضوع التحليل المنير لريمون بودون:

«Max Weber: La «rationalité axiologique» et la rationalisation de la vie morale», in Raymond Boudon, *Études sur les sociologues classiques II*, Paris, PUF, 2000, p. 201-246.

المراجع

أعمال ماكس فيبر

- *Le savant et le politique*, introduction de Raymond Aron, trad. par Julien Freund, Paris, Plon, «10/18», 1963.

- *Économie et société*, t. 1er, trad. par Julien Freund, Pierre Kamnitzer, Pierre Bertrand, Éric de Dampierre, Jean Maillard et Jacques Chavy, sous la direction de Jacques Chavy et d'Éric de Dampierre, Paris, Plon, 1971.

- *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1921), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980. Fünfte, redivierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann.

- *Le Judaïsme antique*, trad. par Freddy Raphaël, Paris, Plon, 1970.

- *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, introduction de Jean-Claude Passeron, Paris, Gallimard, 1996.

- *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, précédé de *Remarque préliminaire au recueil d'études de sociologie de la religion, I* et suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, traduction de l'allemand, introduction et notes par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, 2000.

- *Confucianisme et taoïsme*, trad. de Catherine Colliot-Thélène et de Jean-Pierre Grossein, présentation de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2000.

- *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, II, III* (1920-1921), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1988 (Uni-Taschenbücher für Wissenschaft, nos. 1488, 1489, 1490).

- *Archives de sciences sociales des religions*, 61, 1, janvier-mars 1986: «Société moderne et religion: autour de Max Weber».

- Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse postwébérienne*, Paris, Armand Colin, 1970.

- Raymond Boudon et Pierre Chaunu (sous la dir. de), *Autour de Alain Peyreffite. Valeurs et modernité*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1996.

- Annette Disselkamp, *L'éthique protestante de Max Weber*, Paris, PUF, 1994.

- Dirk Kaesler, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, Paris, Fayard, 1996.

- Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1968.

- Julien Freund, *Études sur Max Weber*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1990.

Monique Hirschhorn, *Max Weber et la sociologie française*, Paris, L'Harmattan, 1988.

- Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Band I: *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Band II: *Studien zu Max Webers Religion- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

- Wolfgang Schluchter, *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*, Erste Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1347).

- Jean Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Cerf, 1999.

- Social Compass, *Revue internationale des études socioreligieuses/International Review of socioreligious Studies*, vol. XXIII, 1976/4 : «Max Weber».

الفصل الرابع

جورج زيمّلْ (1858 - 1918)

استمراريةُ التديّن وميوعته

وُلد جورج زيمّلْ ببرلين في عام 1858 في أسرة يهودية اعتنقت المسيحية[113]، ودرس التاريخ والفلسفة و«علم نفس الشعوب» (Völkerpsychologie) وتاريخ الفنّ في جامعة برلين، الجامعة التي فيها درّس مدّة تناهز الثلاثين عامًا ـ من 1885 إلى 1914 ـ الفلسفة والإبستيمولوجيا والعلوم الاجتماعية، بصفة محاضر خارجيّ (privatdozent)، ثم كأستاذ غير نظاميّ (professeur extraordinaire). ولم يصر زيمّلْ أستاذًا نظاميًّا (ordinaire) إلّا في سنّ السادسة والخمسين، عام 1914 بجامعة ستراسبورغ (Strasbourg) (وكانت العاصمة الألزاسية (alsacienne) آنذاك، تحت السيطرة الألمانية). وفي عام 1908، وإذ وُصم زيمّلْ بوصفه يهوديًّا، فقد أُبعِدَ عن كرسيّ الفلسفة بجامعة هايدلبرغ، رغم الدعم الرسميّ الذي قدمه له إرنست ترولتش وماكس فيبر. وفي عام 1909، أسّس مع ماكس فيبر وفردينان تونيس الجمعية الألمانية للسوسيولوجيا (Société allemande de sociologie). وفي برلين،

---

(113) كان والد جورج زيمّلْ كاثوليكيًّا وأمّه بروتستانتية، وقد عُمِّد بوصفه بروتستانتيًّا. وسيتخلى عن الكنيسة البروتستانتية في آخر عمره، خلال الحرب العالمية الأولى.

حاز تدريسُ زيمّل المتنوّعُ جدًّا والمتعدّد التخصّصات نجاحًا باهرًا: وكان من بين طلابه إرنست بلوخ مؤلف **روح اليوتوبيا** (*L'esprit de l'utopie*) (1918) وتوماس منزر **لاهوتيّ الثورة** (*Thomas Münzer comme théologien de la révolution*) (1922)، وأيضًا جورج لوكاتش (Georg Lukàcs) الذي سيتهمه في ما بعد بـ«اللاعقلانية»[114]. كان زيمّلْ الذي سيهتم كثيرًا بالفنّ، يحتفظ بعلاقات منتظمة مع فنانين عديدين، ولا سيما الشعراء ستيفان جورج (Stefan George) وراينر ماريا ريلكه (Rainer Maria Rilke)، شريكيه في الوطن، والنحّات أوغست رودان (Auguste Rodin) الذي أسهم في التعريف به في ألمانيا. مات زيمّلْ في 28 أيلول/ سبتمبر 1918، شهورًا معدودة قبل الهدنة. ولقد حلل في مصنّفه الأشهر: **فلسفة المال** (*Philosophie des Geldes*) الصادر في لايبزغ (Leipzig) عام 1900، ثم عام 1907 في طبعة مزيدة، جميع عواقب توسّع الاقتصاد المالي على الحياة الاجتماعية.

إنّ زيمّلْ الذي يتناول، كما سنرى، وجود الشعور الدينيّ تناولًا غاية في الجدّ، غريبٌ تمامًا عن كلّ منظور يقول بطريقة أو بأخرى بغياب هذا الشعور أو حتى بأفوله. فقد كان يعتقد أنّ «النظريات الاجتماعية لا يسعها أن تتجنّب الإقرار بالدور الفعليّ للشعور الدينيّ (des religiösen Empfindens) في حراك المجتمعات،

---

(114) في كتابه **تدمير العقل** (*Die Zerstörung der Vernunft*) المنشور عام 1954.

حتى المجتمعات الحديثة»[115]. وليس لزيمّلْ شيء من عالِم لاهوتٍ متقنّع. وهكذا تنقل مارغريت سوسمان (Margarete Susman) إحدى صديقتيه اللتين أهداهما كتابه المعَنوَن الدين (La religion) (1906)، هذا القول عن زيمّلْ: «لا أفهم أن يعلن نيتشه (Nietzsche) عاليًا بتلك القوة أنّ الله قد مات: فلقد مرّ في أيّ حال زمن طويل منذ علمنا ذلك»[116]. إنّ علاقة زيمّل بالدين هي في الواقع أعقد من ذلك[117] لأنه وإن كان يرفض أيّ تحديد إيجابيّ لله، وإن هو يضع التديّن مقابلًا للدين المتكلّس في مضامين دوغمائية

---

(115) Georg Simmel, «Besprechung von: Benjamin Kidd. Soziale Evolution. Jena 1895», in *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, 8/1895, p. 510,

وهو نص ذكره هانز يورغن داميه (Heinz-Jürgen Dahme) في مساهمته:

«Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber », in *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, herausgegeben von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, p. 253.

(116) In *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. Mai 1958, herausgegeben von Kurt Gassen und Micheal Landmann, Berlin, Duncker & Humblot, 1958 p. 289.

(117) تشبه علاقة زيمّلْ بالدين من نواح كثيرة علاقة راينر ماريا ريلكه بالدين: رفض الدين المؤسّسيّ، والقواعد الإيمانية الثابتة (credos)، ولكن مع الانفتاح على فكرة الله وعلى الشعور الدينيّ.

وأطر مؤسّسية، فإنه منبهر بالمتصوّفة ويشاطرهم قليلًا لاهوتهم السلبيّ «الأعمق من كلّ دوغمائية سابقة أو لاحقة»[118]. الراجح أنّ هذا المزيج من التنائي النقديّ بإزاء جميع التعبيرات التاريخية للدين، ومن قابلية الشعور بالعاطفة الدينية، هو ما أتاح لزيمّلْ أن يبلور مقاربة للظواهر الدينية كانت تعترف، وهي المقاربة الصارمة في لاأدريتها من حيث المبدأ، بنبل هذه الظاهرة واستمرارها. ويبدو أن زيمّلْ كان، بحسب هانز يورغن داميه (Heinz-Jürgen Dahme) أوّل من توقّع «نموًّا لدلالة الدين في وجه مجتمعات دائبة على التمايز»[119].

ولمّا كان منجز زيمّلْ متنوّعًا ومعقّدًا، ولم يُضْفِ عليه، هو بنفسه، النسَقيّة إلا قليلًا، ما قد يؤدي بسهولة إلى الفهم الخاطئ لدى القراء المتعجّلين وغير المستسيغين أسلوبه في الكتابة، فإنه لقي استقبالًا متفاوتًا بحسب الأعوام والأقطار. كان تقبّله جيّدًا جدًّا في الولايات المتحدة حيث تبنّته مدرسة شيكاغو عام 1921، أمّا في ألمانيا ورغم عديد من الدراسات التي خُصّصت له، فقد تأثر تقبّله بالوقع الهائل لمنجز فيبر وانتقادات مدرسة فرانكفورت. أقام زيمّلْ وفيبر،

(118) Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysiche Kapitel*, München und Leipzig, Duncker & Humblot (1918), 1922, 2e éd., p. 109.

(119) Heinz-Jürgen Dahme, op. cit., p. 253.

يحيل داميه هنا دومًا إلى نص زيمّلْ لعام 1895، المذكور في الهامش 115 أعلاه، في هذا الفصل.

وهما متعاصران، علاقات متصلة ولكن مثلما لاحظ أوتين رامشتد (O. Rammstedt)، «بقيت العلاقات بين زيمّل وفيبر فاترة جدًّا كلما تعلّق الشأن بالبلورة النظريّة»[120]. بيد أنّ ذلك لم يمنع أن تتبدّى سوسيولوجيتا هذين المؤلّفين، ومثلما سنرى، عن وجوه تقارب في بعض المسائل[121]. وفي فرنسا كانت كتابات زيمّل معروفة إلى حدّ مرضيّ قبل الحرب العالمية الأولى، ونُشرت له دراسات عدّة بالفرنسية في **المجلة الدولية للسوسيولوجيا** (*Revue internationale de sociologie*)، وحوليات **المعهد الدولي للسوسيولوجيا** (*Annales de l'institut international de sociologie*)، **ومجلة الميتافيزيقا والأخلاق** (*Revue de métaphysique et de morale*). وفي حين تجاهل دوركايم وفيبر أحدُهما الآخر، احتفظ زيمّلْ ببعض الصلات مع دوركايم، بل وقبِل أن يُسهم في العدد الأوّل من **الحوليّة السوسيولوجية** (*L'année sociologique*). بيد أنّ في الوقت الذي كانت فيه السوسيولوجيا بصدد التشكّل تخصصًا معرفيًّا مستقلًّا،

---

(120) Otthein Rammstedt, «Durkheim, Weber et, furtivement, Simmel. Réflexions sur une étude comparée», in Monique Hirschhorn et Jacques Coenen-Huther (sous la dir. de), *Durkheim, Weber. Vers la fin des malentendus ?*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 30.

(121) انظر في شأن العلاقات المتضاربة من ماكس فيبر إلى جورج زيمّلْ إسهامات بريجيتا نيديلمن (Brigitta Nedelmann) ويوهنِس فايس (Johannes Weiss) المجموعة في كتاب:

Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber, heraus-gegeben von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, p. 11-63.

كانت تصوّرات دوركايم وزيمّلْ عن طبيعة المشروع السوسيولوجيّ ذاتها متباعدة جدًّا بأكثر ممّا يجعل في وسع عالِمَي السوسيولوجيا هذَين أن يتفاهما[122]. ولأنّ زيمّلْ كان في صميمه مناهضًا للمنزع الوضعيّ، وأكثر تنبُّهًا للمجتمع وهو يتشكل من خلال طائفة من التفاعلات الفردية، ممّا كان يتنبه لمجتمعٍ يشرف على الأفراد من فوق ويمارس عليهم الإكراه، وكان تعدّديًا في مقاربته الواقع الاجتماعيّ الذي يتصوّره منبنيًا في ذاته على نحوٍ مختلف بحسب الزوايا التي ينظر منها إليه الأفراد، فقد كان ينبغي لدوركايم أن يتحلّى بأريحية فكرية عالية حتى يتقدّم خطوات أخرى ضمن الآفاق التي رسمها زيمّلْ، كما كان على زيمّلْ أن يبذل جهودًا كثيرة لكي يتبنّى نوعًا ما توجّهاتِ دوركايم الاحتوائية. غير أنّ ذلك لن يمنع عضوًا مؤثّرًا في المدرسة الدوركايمية لكنه ناقد لدوركايم في مسائل عدّة أساسية: سيليستان بوغليه (Célestin Bouglé) (1870 ـ 1940)، من الاستمرار في الاهتمام بكتابات زيمّلْ. أمّا موريس هلبفاكس، ذو الاطلاع الممتاز على السوسيولوجيا الألمانية، والذي خلف جورج زيمّلْ عام 1919 في جامعة ستراسبورغ بعد أن عادت فرنسيّة، فإنه لم يكن يقدّم إلى طلبته سوسيولوجيا ماكس فيبر فحسب، بل

---

(122) تمت القطيعة بين الرجلين بعد أن ألغى دوركايم، بحكم سلطته، المقاطع التي كانت تثير حنقه من مقالة كان زيمّلْ قد قبل أن يسلّمها إلى مجلة **الحولية السوسيولوجية**. ثم بعد ذلك كانت عروض دوركايم التي يكتبها في شأن أعمال زيمّلْ «تقارب التشهير»، بحسب أوتين رامشتد الذي عجِب لكون دوركايم وزيمّلْ كليهما لم يسعيا في الحقيقة إلى إقامة نقاش فكري فعليّ حتى يفهم أحدهما الآخر فهمًا أفضل. (انظر Otthein Rammstedt, *Ibid.*, pp. 29-30.).

أيضًا سوسيولوجيا زيمّلْ، وقد كان يرى فيه «عالم سوسيولوجيا ذا موهبة»[123].

سوف يُسهم ريمون آرون، الذي خصّص في كتابه **السوسيولوجيا الألمانية المعاصرة** بضع صفحات لزيمّلْ[124]، ثم جوليان فروند، وأخيرًا ريمون بودون وباتريك واتييه (Patrick Watier) وبشكل حاسم - بخاصة عبر المبادرة بالترجمات - في نشر فكر زيمّلْ السوسيولوجيّ في فرنسا. وسيساعد فقدان الماركسية تأثيرَها، وتطوّر الانتقادات المناهضة للمنزع الوضعيّ في السوسيولوجيا، في عودة قويّة لفكر زيمّلْ السوسيولوجيّ، على أرضية النقاش حول مابعد الحداثة (postmodernité). وفي مجال سوسيولوجيا الأديان، ورغم التقديم والترجمة اللذين أنجزهما جان سيغي عام 1964 للطبعة الأولى من كتاب **الدين** (1906) (*Die Religion*)، وذلك في **أرشيف سوسيولوجيا الأديان** (*Archives de sociologie des religions*) (انظر المراجع)، فإنّ أعمال زيمّلْ قلّما شدّت اهتمام المتخصّصين في هذا المجال. والصحيح أنّ المقاربة الزيمّليّة للشأن الدينيّ ما كانت إلا لتلقى صدًى ضئيلًا في النقاشات حول الدَّهرنة. وليس

---

(123) John E. Craig, «Maurice Halbwachs à Strasbourg», *Revue française de sociologie*, XX, 1979, p. 286.

(124) سيظل آرون مع ذلك متحفظًا جدًّا حيال السوسيولوجيا الزيمّلية. فهو لم يدرج زيمّلْ ضمن مؤسّسي السوسيولوجيا الذين قدّم لهم في كتابه **مراحل الفكر السوسيولوجيّ** (1967)، بينما خصّص روبرت نيسبت في الفترة نفسها، عام 1966، حيّزًا واسعًا لزيمّلْ في كتابه **التقليد السوسيولوجي**.

من باب المصادفة أننا نُعيد اكتشاف راهنية زيمّلْ في سوسيولوجيا الأديـان[125]، في الوقت الذي نتساءل اليوم عن «المنتجات الدينية للحداثة» (د. هيرفيو ليجيه) أو عن «عمليات إعادة تركيب الدين البالغة الحداثة» (ج. ب. ويلام).

طلبًا لضبط المنزلة الإبستيمولوجية للمعرفة التاريخية، يلحّ زيمّلْ على حقيقة أنّ التاريخ «لا يمكن أن يكون شيئًا سوى أنه تاريخ السيرورات الذهنية»: فالسيرورات القابلة للملاحظة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية، أو اقتصادية أو دينية، أو قانونية أو تقنية، لا تبدو لنا مهمّة وقابلة للفهم إلا لكونها آثارًا وأسبابًا لسيرورات نفسيّة»[126]. يفسّر زيمّل كيف أنّ أحداثًا مختلفة بقدر اختلاف تشييد كنيسة سان بيار (Saint-Pierre) أو حفر نفق غوتار (Gothard)، إنما تنتُج من بعض مضامين الوعي، «إنها نقطة التقاء سلاسل من الإرادات والتمثلات أو المشاعر» (ص 60). ولا شكّ في أنّ تلك الأحداث دارت في ظـروف بعينها، ولا بـدّ من أخـذ المعطيات الخارجية في الحسبان، غير أنّ الظروف والمعطيات الخارجية يؤوّلها دومًا الفاعلون الاجتماعيّون.

---

(125) مثلما يلاحظ ذلك باتريك واتييه في نهاية «الخاتمة» التي وضعها لكتاب الدين، (ص 178 ـ 181)، في الترجمة عن الألمانية التي أنجزها فيليب إيفرنال (Philippe Ivernel)، باريس، دار (Circé) 1998.

(126) Georg Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie* (1907, 3e éd.), introduction et traduction de l'allemand par Raymond Boudon, Paris, PUF, 1984, p. 57.

بالنسبة إلى زيمّلْ «ثمّة مجتمع حيثما وُجِد فعلٌ متبادَل (Wechselwirkung) بين الأفـراد» (**سوسيولوجيا**، 43)[127] والسوسيولوجيا هي دراسة أشكال التنشئة الاجتماعية. ذلك ما يشير إليه بوضوح العنوان الفرعيّ ذاته لكتابه **سوسيولوجيا**: (*Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*) بمعنى «دراسات في أشكال التنشئة الاجتماعية». إنّ زيمّلْ، وإذ رغب في تحديد الحقل الخاص بالسوسيولوجيا كتخصّص معرفيّ أكاديميّ، لا يضع هذا الحقل في هذا أو ذاك من المضامين، بل في دراسة الطرائق المتعدّدة التي بها يقيم البشرُ علاقاتهم في ما بينهم، وبها يَكونون مجتمعًا. فالمجتمع في منظور زيمّل، مجموعة دينامية لا تني تنعقدُ وتنحلُّ، وهو لذلك يفضّل الحديث عن تنشئة اجتماعية بدلًا من الحديث عن مجتمع. إنّ المكان الخاصّ بالسوسيولوجيا، إنما هو تحليل «محضِ حدثِ التنشئة الاجتماعية»، أي أنه بناء مخصوص، ووجهة نظر خاصّة تعزل بالتجريد أشكالَ التنشئة الاجتماعية عن مضامينها، طلبًا لدراسة أفضل للآثار المترتّبة عن أشكال التنشئة

(127) تحيل الإشارة (سوسيولوجيا) (Soc) المتبوعة بعدد، إلى كتاب:
Sociologie. Études sur les formes de la socialisation, trad. de l'allemand par Liliane Deroche-Gurcel et Sibylle Muller, Paris, PUF, 1999.

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام 1908. والترجمة الفرنسية، وهي لا تشمل وجوه الاختلاف والشكل النقدي للطبعة الألمانية، تستند إلى نصّ الطبعة المحققة من قبل (O. Rammstedt) والصادرة عن دار النشر (Suhrkamp) عام 1992.

الاجتماعية ذاتها. يميّز زيمّلْ إذًا أشكال التنشئة الاجتماعية عن مضامينها، مع الإلحاح في الوقت ذاته على واقع أنّ الأشكال والمضامين، في الواقع السوسيوتاريخيّ، ممتزجان امتزاجًا محتومًا. إنّ مضامين التنشئة الاجتماعية ـ مادّتها ـ هي في نظر زيمّلْ، «الميول الغريزية، والمصالح، والأهداف، والنزعات، والحالات، والحركات النفسية» لدى البشر من قبيل الجوع، والحبّ، والعمل، والشعور الدينيّ، والتقنية، والمنتجات الفكرية (**سوسيولوجيا، 44**)[128]. وهذه المواد، التي من بينها ذكر زيمّلْ الدين كما نلاحظ، لا تصير اجتماعية إلا باندراجها في صيغ مختلفة من التنشئة الاجتماعية: «السيطرة، والتبعية، والتنافس، والمحاكاة، وتقسيم العمل، وتكوين الأحزاب، والتمثيل، والتضامن في الداخل والانغلاق دون الخارج في آنٍ: كلّ ذلك، وأشياء أخرى كثيرة شبيهة، يلتقي في مجتمع الدولة كما في الجماعة الدينية، في زمرة متعبّدين كما في مجموعة ذات مصالح اقتصادية، في مدرسة الفنون كما في الأسرة» (**سوسيولوجيا، 45، 46**). وبناء على ذلك بالإمكان أن ندرس الطريقة التي بها يتجلى هذا

---

(128) يؤكد زيمّلْ أنّ الفعل المتبادل لدى أفراد عديدين، والمكوّن للمجتمع، إنما «ينشأ دومًا من ميول غريزية بعينها، أو بهدف غايات بعينها» فهو فعل لا يوجد في حد ذاته. والميول الغريزية الدافعة إلى الفعل المتبادل بالغة التنوّع طبعًا: «إنّ ضروب الشغف الإيروسية والدينية أو الودّية ببساطة، وغايات الدفاع أو الهجوم، وأهداف اللعب أو الحصول على منافع أو عون أو تعليم، وغير ذلك مما لا يحصى، تجعل الإنسان ينخرط في علاقات عيش مع الآخر، وعلاقات فعل، لأجل الآخر أو معه أو ضده، في وضعيات متشابكة بالغير، أي أنه يمارس تأثيرًا في الآخر ويتأثر به» (**سوسيولوجيا، 43**).

الشكل من التنشئة الاجتماعية - مثل السيطرة أو التنافس - في بعض المضامين: السياسية، والدينية، والاقتصادية، والفنية، والإيروسية .. كما بالإمكان دراسة الطريقة التي بها يظهر ذلك المضمون، كالدين مثلًا، في أشكال مختلفة من التنشئة الاجتماعية: «فمضامين الحياة الدينية، ورغم كونها متماثلة من جهة مضمونها، تتطلّب صيغة جماعة ليبرالية طورًا، ومُمركَزة طورًا آخر» كما يلاحظ زيمّلْ (**سوسيولوجيا**، 46).

لم يمنع هذا المَيز، بين صيغ التنشئة الاجتماعية ومضامينها، زيمّلْ من استعمال مصطلح الصيغة في معنًى آخر من المهمّ تحديدُه، لأنّ زيمّلْ يستعمله في دراسته لعام 1906 عن **الدين**. يتعلق الأمر بالصيغة التي تُفهم كمقولة ما قبْلية (a priori)، وبمثابة قولبة للتجربة التاريخية، تسمح للإنسان ببنينة الواقع. وبهذا المعنى تحدّث زيمّلْ عن صياغة فنيّة، أو دينيّة، أو علميّة للعالم. من ثمّ يتمثل حديث زيمّلْ عن الدين في تحليل الدين بوصفه صيغة ومضمونًا في آنٍ واحد: فهو من ناحية مثل صياغة مخصوصة للوجود الإنسانيّ تسلِّط الضوء على مضامين بعينها، وهو من ناحية أخرى مثل مضمون مخصوص يدخل في صيغ عامة من التنشئة الاجتماعية. وقد استخدم زيمّلْ فعليًا وجهة النظر الأولى أكثر من الثانية: وكان بإمكانه أن يبلور تطبيق مبادئ سوسيولوجيّته الصريحة في دراسة الظواهر الدينية أكثر ممّا فعل بكثير. وفعلًا ففي كتابه **سوسيولوجيا** لم تتمّ مقاربة الدين إلا على سبيل التمثيل وبشيء من التقتير، لتوضيح هذه الصيغة من التنشئة الاجتماعية أو تلك. لذلك سنضطرّ مرّات عديدة إلى تأكيد أهمية المقاربة الزيمّليّة بالنسبة إلى سوسيولوجيا الأديان، هذا المجال

الذي لم يطوّره زيمّلْ بالقدر نفسه من النسَقية التي نجدها لدى فيبر أو دوركايم، رغم دراسته الحاملة عنوان **الدين**، حيث تناول مباشرة الظاهرة الدينية.

الدين: صياغة مخصوصة للعالم

يمكن في رأي زيمّلْ أن نُنظّم العالم وفق منظورات جدّ مختلفة: فنّية، ودينيّة، وإيتيقيّة، وعلميّة، ولعِبيّة، ولكلٍّ من تلك الصياغات، التي ينبغي عدم توهّمها واقعًا، منطقُها الخاص. ولا يمكن الوصول إلى الواقع إلا من خلال هذه الصياغة أو تلك، بيدَ أنّ لا واحدة من تلك الصياغات تستنفد الواقع. يُولي زيمّلْ إذًا أهميّة قصوى للتمثلات التي من خلالها يُشيّد الإنسانُ العالَم، ويُدركه ويتوجّه نحوه؛ فوجهة نظره نِسبانيّة منذ البداية مع كونها صارمة في الوقت ذاته، وتحدوها على الدوام يقظة إبستيمولوجية عالية: «كلّ أنماط العيش لدى الإنسان الفاعل والمبدع، العالِم والمرهف الشعور، هي أنماط ترتيبٍ أو مقولاتٌ تحتوي جوهر الوجود، ذات امتداد لامتناهٍ لكنّها متماثلة دومًا في داخل الصياغات جميعًا. إنّ كل واحدة من هذه المقولات مؤهّلة مبدئيًا لتبني، وفق قوانينها الخاصة، كليّةَ ذلك الجوهر. فرجل الفنّ ورجل العلم، ورجل الفعل ورجل اللذة ـ جميعهم وبصفاتهم تلك ـ يجدون المادة المكوِّنة ذاتها من الظواهر الملموسة والمسموعة للميول الغريزية والمصائر، وكلّ منهم ولئن كان محضَ فنّان أو عالم، مجرّد مستمتع أو ممارس، إنّما يصوغ انطلاقًا من ذلك كليةً للعالم مخصوصةً، حتى وإن اتفق أن صار

ما صاغه أحدُهم، بمثابة المادة لدى الآخر، وحتى وإن كانت كلُّ واحدة من هذه الصيغ، وبالحال التي تكون عليها في نقطة تاريخيّة ما من تطوّر نوعنا البشريّ بلا نهاية، غيرَ قادرة على تملّك المادة إلا بالتَشظِية وبنِسب شديدة التغيّر؛ فضلًا عن كوننا لا نستطيع ألبتّة تقريبًا القبض على هذه المادة في صفائها، بل نتناولها دائمًا بعد أن تكون قد صِيغت بوصفها عنصرًا من عالمٍ ما. هكذا يمكن أن نفهم التعدّد والوحدة في العوالم التي يصوغها الفكر: مثل مقولات مكوِّنة، كلّ واحدة منها وبحسب السبب الخاص بها، تدلّ على عالم بتمامه، له قوانينه الخاصة ومكتمل في ذاته انطلاقًا من غريزة أساسية واحدة» (**الدين**، 11 ـ 12)[129].

لا يشذّ الدين عن هذه القاعدة بـ «دلالته على عالم تامّ، له قوانينه الخاصة، ومكتمل في ذاته»، وهو مثل سائر «صيغ وجودنا الكبرى» عليه أن يبرهن على قدرته في التعبير بلغته عن كلية الحياة (**الدين**، 10). وبعبارة أخرى، فإنّ الدين لا يمثّل في نظر زيمّلْ قطاعًا بعينه

---

(129) كتاب **الدين** (*La religion*) ترجمه عن الألمانية فيليب إيفرنيل (Philippe Ivernel, «postface» de Patrick Watier, Paris, Circé, 1988). ويضم هذا المجموع ثلاثة نصوص لزيمّلْ عن الدين: النص الرئيس، **الدين** (*La religion*) (ص 7 ـ 106)، وهو ترجمة للطبعة المزيدة لعام 1912 لكتاب (*Die Religion*) (الطبعة الأولى، 1906؛ والنصّ المترجم بعنوان «الدين من منظور نظرية المعرفة» (« La religion du point de vue de la théorie de la connaissance ») (ص 107 ـ 121) يعود تاريخه إلى عام 1902، ثم النصّ المترجم بعنوان «الدين وتناقضات الحياة» (« La religion et les contrastes de la vie») (ص 123 ـ 134) لعامي 1904 ـ 1905.

من الواقع الاجتماعيّ، مجاورًا لقطاعات أخرى، بل هو صوغ لجِماع الحياة صوغًا يوجَد في الواقع حذو صياغات أخرى ـ فنيّة، وعلمية... ـ تعبّر هي أيضًا بطريقتها وفي لغتها عن كلية الحياة. بالنسبة إلى زيمّلْ «تنشئ الحياة الدينية العالم مرّة ثانية، وهي تدلّ على الوجود كله في لون مخصوص، إلى درجة أنها في محض فكرتها لا يمكنها بأيّ وجه أن تتقاطع والصورَ التي تقيمها مقولاتٌ أخرى عن العالم، ولا أن تنقُضَها» (الدين، 14). يحرص زيمّلْ على تحديد المقصود من «في محض فكرتها» إذ يعني في منطقها الذاتي وليس في تحققها التاريخيّ، ذلك أنّ من البديهيّ بالنسبة إلى زيمّلْ أنّ الصياغة الدينية للعالم تلتقي بصياغات أخرى وتختلط بها. لكن زيمّلْ حريص على مقاربة الدينيّ بوصفه واقعًا فريدًا (sui generis)، مثلما يقارب صياغات أخرى للعالم ضمن خصوصيتها. إنّ «الظاهرة الدينية في ماهيتها المخصوصة، وفي وجودها الصرف، متحرّرةً من كلّ «شيء»، هي حياة. والإنسان الدينيّ، شخص يعيش بطريقة معيّنة خاصة به وحده، وتكشف سيروراته النفسية عن إيقاع ونبرة وتنظيم وتناسُبٍ ما لطاقاته النفسية، بشكل مختلف لا يحتمل لبسًا، عمّا يكون منها للإنسان النظريّ، والفنيّ والعمليّ بوصفه ذاك» (الدين، 17). ينبغي هنا أيضًا أن ندرك جيدًا أنّ الإنسان الدينيّ لا يوجد في الواقع في حالته الصرف، شأنه في ذلك شأن الإنسان الفنيّ أو العمليّ، بما أنّ الإنسان الملموس هو في الآن ذاته شخص فنيّ وعمليّ ودينيّ، وفق درجات وتركيبات شديدة التغيّر. بيد أنّ فهم الواقع، يعني في رأي زيمّلْ أيضًا أن نأخذ في الحسبان هذا الشكل المخصوص من

صياغة العالم التي يمثلها الدينيّ، وهي صياغة يعُدّها زيمّلْ «مقولة قَبْلية» (apriorique) تغذّي إلى جانب مقولات أخرى، عددًا من التمثلات والمواقف. ولأنّ الدينيّ مقولة مخصوصة، فبالإمكان أن يُنظر إلى أيّ شيء على نحو دينيّ، مثلما يمكن لأيّ شيء أن يُنظر إليه من منظور فنّيّ (يقيم زيمّل بين الفنّ والدين، كما سنرى لاحقًا، مقارنات مثيرة للاهتمام). ولكن إذا ما كان يمكن أن يُنظر إلى كلّ شيء دينيًّا، فذلك لا يعني أن يكون الشيءُ ذاته دينيًّا. فالدينيّ في نهاية الأمر وجهة نظر حول الواقع من بين وجهات نظر أخرى، وصيغة يجرى من خلالها وبلغة خاصة بها التعبيرٌ عن «كلية الحياة»، علمًا أنّ كلّ صيغة ـ الفنّ مثلًا ـ تعبّر أيضًا عن «كلية الحياة»: فزيمّل، وإذ هو يرى الدينَ ظاهرة فريدة، لا يُقرّ له بمنزلة أعلى ممّا لسائر الصيغ.

وقد تدخل صياغات الحياة المختلفة هذه في تنافس، وبخاصة إذا رامت إحداها احتواء الباقيات جميعًا. وعلى هذا النحو «يدّعي المنطقُ الدينيّ في الغالب تقريبًا، ومثلُه المنطق العلميّ، احتواء جميع ضروب المنطق سواه كلّها والهيمنة عليها. وحين يسعى المنطق الدينيّ إلى فعل ذلك تُداخِله عناصرُ وثنيّة وقانونية ودنيويّة: وهي العناصر التي يُمارَس فيها منطقٌ مغايرٌ للمنطق الدينيّ. هنالك ترسُب أعمُّ صعوبات الدين والتي يقلّ إمكانُ اجتنابها: (...)» (**الدين**، 15). وحين يصبو الدين إلى الحلول محلّ العلم يكفّ عن أن يكون دينًا، وكذلك العلمُ لا يبقى علمًا إذا سعى إلى الحلول محلّ الدين. يَعلم زيمّلْ، على طريقته، بالتمييز الوظيفيّ بين دوائر التمثلات والأنشطة حتى وإن لم يكن كلّ منطق، في نظره، مجالًا خاصًّا كليًّا بما أنّ كلّ

منطق يهمّ الحياة بتمامها. ومن وجهة نظر زيمّليّة، وفي هذا يبدو لنا زيمّلْ فائق الحداثة[130]، يمكن القول إنّ الدينيّ ليس في حد ذاته بمنظور ينافس العلم أو السياسة، وذلك ما كان وما يمكن دائمًا أن يكون، ولكنه منظور يمثّل بعدًا آخر مختلفًا. وحتى في المجتمعات المتحرّرة مؤسّساتيًا وثقافيًا من السلطات الدينيّة، يمكن لهذا البُعد دومًا أن يضفي طابعًا كليًّا وبصفة رمزية على الحياة لدى أفراد يعيشون أيضًا تجربة إضفاء طابع الكلية الفنيّ، أو العلميّ أو الإيروسيّ أو النفعيّ على الحياة. فوجهة النظر المتمثلة في مقاربة الصياغة الدينية للعالم كصياغة من بين أخريات، تسمح بالتفكير في صيرورة الدينيّ ضمن المجتمعات الحديثة بمعزل عن أيّ منظور تطوّريّ يضع الحداثة في تقابُل مع الدين.

مثل هذه المقاربة لا تمنع زيمّلْ من ممارسة نوع من اللاأدرية المنهجية التي تعتبر «أنّ الدين في ذاته حدث ينشأ في الوعي الإنسانيّ

(130) نحن نميّز، وفق منظور يندرج في سلسلة تحليلات أنطوني غيدنز (Anthony Giddens) وأولريش باك (Ulrich Beck) وألان توران (Alain Touraine)، بين الحداثة الموصوفة بكونها «الحركة مضافة إليها اليقينيات الحداثية» والحداثة الفائقة الموصوفة بكونها «الحركة مضافًا إليها عدم اليقين». فالحداثة الفائقة وبعيدًا عن أن تمثل «ما بعد حداثة» ما، هي على العكس من ذلك تجذير للحداثة، إذ تجد الهالات السحرية للحداثة نفسها وقد نُزِعت عنها ميثولوجيتها (démythologisés). انظر:

Jean-Paul Willaime, «Religion, Individualization of Meaning and the Social Bond», in *Secularization and Social Integration*, Papers in Honor of Karel Dobbelaere (edited by Rudi Laermans, Bryan Wilson et Jaak Billiet), Leuven, Leuven University Press, 1998, p. 261-275.

ولا شيء أكثر من ذلك» (**الدين**، 107). أمّا معرفة ما إذا كانت العقائد حقيقيّة، فتلك مسألة ثانوية بالنسبة إلى زيمّلْ، إنّ «الأساسيّ يبقى أنها موضوع تفكير فيها، وموضوع شعور بها، وحقيقتها لا تفعل إلا أن تعبّر عن نفسها مباشرة أو أن تستكمل قوة تلك الحركة الباطنية، الحركة الراغبة التي قادت إليها» (**الدين**، 16). لا يكترث زيمّلْ بواقع الموضوعات الدينية، فهو لا يتناولها إلا بوصفها ظواهر في الوعي، وتمثلات تُنتج المعنى للأشخاص الذين يحملونها، وهي «مصدر طاقة» بالنسبة إليهم.

قبل أن يكون الدين عالمَا موضوعيًا من المعتقدات المترسّبة ثقافيًّا والمنظّمة مؤسّسيًّا بكثير أو قليل من النجاح، فإنه يمثّل أوّلًا بالنسبة إلى زيمّلْ «وظيفة ذاتية وإنسانية»: «مثلما ينبغي أن نميّز من المسير التفكّري في ذاته، العالم الموضوعيّ الذي يمثّل محتواه، يجب أن نميّز المضمون الدينيّ في وجوده وقيمته الموضوعية، عن الدين منظورًا إليه كوظيفة ذاتية وإنسانية» (**الدين**، 108). وبما أن المعرفة لا تُنشِئ السببيّة، بل السببيةُ هي ما يُنشِئ المعرفة «كذلك ليس الدين ما يُنشئ التديّن، بل التديّن هو ما ينشئ الدينَ» (**الدين**، 26). هو تديّن يعتبره زيمّلْ مثل نوع مخصوص من الشعور الوجدانيّ يشير إليه بمصطلح الورَع (piété): «ربما كان في وسعنا أن نشير إلى هذه النبرة العاطفية في جلّ الحالات كمثل تلك الخاصة بالورع. إنّ الورع مزاجُ النفس الذي يصير دينًا بمجرد أن يظهر منعكسًا في وجوهٍ مخصوصة: وبالنسبة إلى سياقنا، فالمميّز أن لفظ (pietas) كان يعبّر بقدر متساوٍ عن السلوك الورِع بإزاء البشر، تمامًا كما بإزاء الآلهة.

والورَعُ، وهو إلى حدّ ما التديّنُ في حالته المائعة، لا يحتاج الوصولَ إلى حدّ الشكل الصلب من السلوكِ تجاه الآلهة، أي إلى حدّ الدين» (**الدين**، 40).

مِن ثمّ، يمكن للمرء أن يكون ورِعًا من غير دين، مثلما يسعه أن يكون فنّانًا من غير عملٍ فنيّ. وبعبارة أخرى، قد لا يجد الاستعداد القبْليّ للورَع موضوعًا ليتجسّد فيه أو به، فيبقى في حال وجودٍ بالقوّة. لكنه يمكن أن ينطبق في ظروف بعينها على موضوعاتٍ غير دينية.

التديّن كـ «استعداد قبْليّ غير قابل للاختزال وأصْليّ»

لا يهتم زيمّلْ البتة بالشأن الدينيّ المؤسّسيّ، ولا بالتنظيمات الدينية والعلاقات التي يقيمها معها الأفراد. فهو في مجال الدين كما في مجالات أخرى يبلور مقاربة فردانيّة محللًا الطريقة التي بها ينسج البشرُ علاقات في إطار صياغة دينية للحياة. يتصوّر زيمّلْ «الدينيّ كمقولة صوريّة أصلية تحتاج في أغلب الظنّ مضمونًا، تمامًا مثل مقولة الوجود. لكنها تُظهِر مثلها مرونة طابعها الصوريّ من خلال امتداد المحتوى المادي الذي يمكنها تحمّله إلى أجل غير معلوم» (**الدين**، 112). إن الدين الذي يبدو لزيمّل مثل «استعداد قبْليّ من النفس غير قابل للاختزال وأصليّ» (**الدين**، 111)، و«مزاجًا نفسيًّا»، لا يرتبط بهذا المضمون أو ذاك، حتى وإن بدت بعض سمات الوضع البشريّ في نظر زيمّلْ أكثر «شبهًا بالدينيّ» (religioïdes) من سمات أخرى (انظر ما يأتي). كلّ شيء بالنسبة إلى زيمّلْ يمكن أن يصير دينيًّا ولا شيء بدينيّ في ذاته: إنّ «الحالة النفسية الدينية لا تجعل أيَّ

مضمون بعينه ضروريًّا بصفة منطقية» و«لا وجود لمضمون يملك في ذاته وحده الضرورة المنطقية ليصير دينًا» (**الدين**، 111). يفكّ هذا التصوّر، بوجه خاص، ارتباطَ «الشعور الدينيّ بأي علاقة استثنائية بموضوعات متعالية. فهو سلسلة لامتناهية من العلاقات الوجدانية بموضوعات دنيوية مادية، بشرًا أو أشياء، يمكن أن ننعتها بكونها دينية» (**الدين**، 112): «إن صلة الطفل البارّ بأبويه، وعلاقة الوطنيّ المتحمّس بوطنه، وارتباط الإنسان العالميّ الانتماء ووفق الحالة ذاتها بالإنسانية، وصلة العامل بطبقته في النضال المديد، أو علاقة الإقطاعيّ الفخور بنبَالته في منزلته، وصلة الخاضع بالمهيمن عليه وهو في حال الخضوع له، أو كذلك صلة الجنديّ المنضبط بجيشه، إنّ تلك العلاقات جميعها ذات المضمون اللانهائي التنوّع، يمكن مع ذلك أن تتخذ من حيث شكل ملمحها النفسيّ نبرة مشتركة سنضطر إلى القول إنّها دينية» (**الدين**، 38 ـ 39).

يمكن طبعًا التساؤل عن هذا الصنف من التديّن الذي يعُدّه زيمّلْ ضربًا من ثوابت الوجود الإنسانيّ في حين أنّ تعبيرات التديّن جدّ متغيّرة في الزمان وفي المكان. بل يمكن التساؤل كذلك إن كان التديّن، بمعنى أن يكون للإنسان «مزاجٌ نفسيّ دينيّ»، سيظل معطًى دائمًا في الوضع البشريّ. يتبيّن زيمّلْ، من وجهة نظر إبستيمولوجية، أنه لمّا «كان التديّن يبدو بعدُ وبشكل خفيّ، مفترَضًا بصفة قبْلية في جميع التفسيرات المزعومة التي تُقدَّم حوله»، فالأفضل «الاعتراف به بدايةً مثل صفة أوليّة، فضلًا عن كونه لا يقبل الحذف» (**الدين**، 103)، وفي ذلك لم يجانب زيمّلْ الصواب كليًّا. إنّ لمقاربة الشأن الدينيّ

في مستوى صوريّ بوصفه «استعدادًا قبْليًّا أصليًّا وغير قابل للاختزال» ـ وفي هذا فرضية غير قابلة في حدّ ذاتها للبرهنة ـ مزيّة عدم ربط الدينيّ بمعتقدات وطقوس معيّنة، إنها تميّز إذًا الدينيّ، وبالتجريد، عن الصيغ الثقافية والمؤسّسية التي اكتساها خلال التاريخ ويكتسيها في الحاضر. وذلك ما يسمح لزيمّل بتخيّل وجود تديّن عائم، وهائم، من غير موضوع، مُعرَّفٍ كاستعدادٍ مُحبٍّ قد لا يُكِنّ أبدًا حبًّا حقيقيًّا لشخصٍ ما: توجد «نفوس وَرِعة لا توجِّه ورعها لأيّ إله، فهي إذًا لا توجّهه لأيّ واحد من تلك الوجوه التي تكون تحديدًا الموضوعَ الصرفَ للورع؛ فهي طبائعُ دينيّة من غير دين» (الدين، 40). وفي حين نشهد اليوم سيرورة تَحلل مؤسَّسي للنُظم وتناثرٍ ثقافيّ للدين، وإذ يتميّز الظرفُ الاجتماعيّ الدينيّ بتراجع السلطة الاجتماعيّة لمؤسّسات الاعتقاد أكثر بكثير من أن يكون الأمرُ أزمة الاعتقاد نفسه، يبدو التمييز الصوريّ بين التديّن والدين إجرائيًّا، حتى وإن كان التحكّم في استعماله يتطلب التدقيق. إنه يسمح بوجه خاص بأن نأخذ في الحسبان أنّ كلّ ظهور للتديّن لا يفضي بالضرورة إلى الدين: وليس ذلك لأن التديّن يمكن أن يطبع مجالات مختلفة من الوجود فحسب كما يقرّ زيمّلْ، فيوجد إذًا في السياسة والحياة الاجتماعية والحياة الفنية أو غيرها من غير أن يتعلق الأمر مع ذلك بـ «أديان دنيوية»، بل أيضًا لأنّ التديّن لا يمكنه الثبات في مضامين مع بقائه مائعًا. «يوضّح زيمّلْ أنّ الورَع، وهو التديّن في حال الميوعة نوعًا ما، لا حاجة له إلى بلوغ الشكل الصلب من السلوك بإزاء الآلهة، أي الوصول إلى الدين» (الدين، 40). ومع أن للتديّن «إمكانَ أن يضع

أمامه عالَمًا غَيرانيًّا يكون قد صاغه» بمعنى «عالَم الدين»، فإنّ التديّن «هو في ذاته حالة من غير موضوع أو هو إيقاع جوّانيّ» (**الدين،** 44). إنها حالة من غير موضوع لكنّها في مسارها، عبر تعدّد المضامين التي يقدّمها العالمُ، تتخذ لنفسها موضوعات و«تعارض بذلك ذاتها، فيكون عالم الدين بإزاء موضوع الدين» (**الدين،** 18).

ولئن كان التديّن وبصفة قبْلية حالة من غير موضوع، يبقى وفق زيمّلْ أنّ ثلاثة عناصر من الحياة ربما كانت تناسب بنحوٍ خاص الصياغة الدينية للعالم، وتدعو الإنسان إلى التموقع ضمن «نبرة دينية»: «يتمثل ذلك في سلوك الإنسان حيال الطبيعة الخارجية، والقدر، والعالم البشريّ المحيط». فبحسب زيمّلْ توجد عناصر من الحياة أقرب شبهًا بالدين نوعًا ما. ولعلّ العناصر الثلاثة المذكورة أكثر من غيرها في ذلك. بيد أن زيمّلْ في قوله «ربما» ينسّب منذ البداية ما يؤكّده. وإذ يتعلق الأمر بسلوك الإنسان في مواجهة الطبيعة، يلاحظ زيمّلْ وجوب أن تكون مقولات دينية قد وُجدت بعدٌ لكي يتمثل الإنسانُ علاقتَه بالطبيعة في صيغة دينية. أمّا القدر، فلئن كان يمكن أن يأخذ «مسارًا لادينيًّا تمامًا» (**الدين،** 23)، فإنه يبدو له من حيث بنيته «كأنه مستعدّ قبْليًّا لتلقّي المزاج الدينيّ» (**الدين،** 24). لمَ ذلك؟ لأنّ القدر ـ هذا الشعور لدى المرء بكونه واقعًا تحت تأثير شيء من خارجه ـ يكتسب، من خلال الدينيّ، معنًى مرتبطًا بالذات مهما كان إشكاليًّا. وأمّا في خصوص المجتمع فإن زيمّلْ، ومثل دوركايم، ولكن من غير أن يجعله العنصر المفسّر للدينيّ، يعترف أنه قد يوحي للفرد ببعض المشاعر الدينية: «ذلك التواضع

الذي يعترف به الشخص الورع لله بكونه مدينًا له بما هو عليه وبما يملك معتبرًا الله مصدر وجوده وقوته، ينتقل منعكسًا على علاقة الفرد بالمجموعة» (الدين، 34). إنّ شعور الفرد بتبعيّته بإزاء المجتمع هو ما يبدو لزيمّلْ حاسمًا في هذه «المقايسة المثيرة الموجودة بين سلوك الفرد حيال الألوهة وسلوكه تجاه المجموعة الاجتماعية» (الدين، 33). إن التناغم في الشكل بين الحياة الاجتماعية والحياة الدينية إنما يكمن بحسب زيمّلْ في ازدواج الكائن البشري نفسه، في حقيقة أنّ الإنسان يشعر بالرغبة في الحرية كما يشعر بالرغبة في التبعيّة، فهو يروم في الآن نفسه أن يكون كلًّا وعضوًا من كلّ.

يسهم العطاء، بوصفه حدثًا سوسيولوجيًّا «مهيّأً لتلقّي الارتعاشة الدينية ونقلها» (الدين، 36) ثم بخاصة الحبّ والاتحاد، في تماثل الشكل بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الدينية. فالسمة الفطرية في مفهوم اتحاد مجموعةٍ ما «وهي ما يهيّئ للصياغة الدينية»، هي التمثل المثاليّ لغياب المنافسة والصراع بين أعضائها. و«يثير بناء الوحدة الاجتماعية ردّ فعل دينيًّا» (الدين، 65) لأنّ «فكرة أنّ العالم وحدة (...)، ومهما تصوّرناها مطلقة ومع غياب أيّ شيء يجاورها في مطلقيّتها، فكرة تتجه صوب كائن مكتفٍ بذاته نسمّيه الله» (الدين، 92). ثمّة إذًا، ومن غير جدال، بالنسبة إلى زيمّلْ عناصر من الحياة الاجتماعية مهيّأة على نحو مميّز لصياغة دينية، غير أنّ زيمّل لا يختزل التديّن في أيٍّ من تلك العناصر، ولا يستنتج أيّ شيء في ما يتعلق بأصل الشعور الدينيّ. إنه يؤكّد فقط أنّ «الإنسان يفتقر إلى الدين حتى يخفّف التنافر بين حاجاته وما يلبّيها، بين ما عليه فعله وما

يفعله، بين تصوّره المثاليّ للعالم والواقع» (**الدين**، 133)، وذلك كما يقول زيمّلْ أيضًا في نصّ من عام 1895 لكي «لا يدعَ الشخصيّة تقع فريسة لتمزّقٍ باطنيّ غير قابل للشفاء»[131].

يلحّ زيمّلْ على الدين بوصفه مصادفة من الأضداد (coincidentia oppositorum)، تلك الأثيرة لدى نيكولا دي كوز (Nicolas de Cuse) (القرن الخامس عشر). «تجد نوازعُ النفس، المتقابلة وغير المتطابقة، في الموقف الدينيّ تهدئة لتناقضاتها وحلًّا لها»، فالتديّن يُدخل «وحدة معنًى أعمق». إن الدين تملّكٌ وتجريد من التملك، حيازةٌ وعدمُها. وبالنسبة إلى زيمّل فإنّ البؤس مثلُ الرخاء تمامًا، كلاهما يخلقان آلهة، والفقر مثلُ الغنى كلاهما يلدان التديّن. وإذا ما «كان أمرًا ثابتًا أنّ كثيرًا من الناس ما كانوا ليجثوا عند الصليب، لولا أنهم افتقدوا موارد الحياة جميعًا» (**الدين**، 131)، فالصحيح أيضًا أنّ «الدين ينبثق كذلك من امتلاء النفس المترعة التي ما عاد فيها موضع لاحتواء سعادتها، فتدفع بها إذا جاز التعبير إلى اللانهائيّ، عسى أن يعيدها ذلك اللانهائيُّ إليها» (**الدين**، 132). بإمكان الدين إعطاء معنًى للغِنى وللفقر معاً، ومن ثَمّ لا يمكن اختزاله في إضفاء المشروعيّة على هذا أو ذاك.

---

(131) يتعلق الأمر بالنص الذي ذكره هانز يورغن داميه، في الصفحة 253 من دراسته:
«Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber».

انظر الإحالة في الهامش رقم 115.

ما يكون اعتقادًا

من المهمّ أخذ أفكار زيمّلْ التأملية في شأن الاعتقاد في الحسبان، في الوقت الذي صارت فيه تحليلات الشأن الديني المعاصر تُحوّل وبشكل متزايد موطن اهتمام البحوث من مضامين المعتقدات إلى صيغ الاعتقاد. فضلًا عن أنّ زيمّلْ يتحدّث عن (Glaubigkeit) في معنى النزوع إلى الاعتقاد، والكفاية الاعتقادية، ما يدلّ بوضوح على التحوّل عن مضامين المعتقد نحو الاعتقاد. لقد فهم زيمّلْ أنّ «الإنسان الدينيّ إذا ما قال: إنّي أؤمن بالله، فإنّ المقصود هنا من ذلك شيء آخر غير أن يكون طريقة ما لاعتبار وجود الله حقيقيًّا» (الدين، 45). فالمعتقد ليس معرفة، إنما هو «حالة في النفس، لا شكّ في أنها تابعة لأمرٍ خارج النفس، لكنها تملك هذا المرجع كخصيصة في باطن الذات» (الدين، 47). يؤمن المؤمنُ بالله مثلما نعتقد نحن في شخص ما، كما يقول زيمّلْ: والحال أن الاعتقاد في شخص ما ليس إيمانًا بوجوده، ولا الإيمانَ بشيء محدّد يعود إليه، إنما ذلك «مزاج في الفرد بتمامه حيال الآخر» : «كذلك يكون الطفل بإزاء أبويه، والمساعدُ حيال رئيسه، والصديق تجاه صديقه، والمحبّ نحو محبوبه، والفرد من الرعيّة أمام الأمير» (الدين، 46). ومثل هذا المعتقد يظل حيًّا رغم الشكوك الأقوى حججًا التي تبيّن بوضوح البداهة عدم جدارة من نؤمن به. إن الاعتقاد في منظور زيمّلْ هو إلى حدّ ما أن نثق، ثقة مطلقة لا تتزعزع.

مع الإيمان بالله، «انفصلت سيرورة الاعتقاد في شخصٍ ما من الارتباط بطرف اجتماعيّ مقابل، وأنتجت هي ذاتُها موضوعَها

في المضمون أيضًا» (الدين، 51). فـ«الإيمان بالله هو تحديدًا تلك الحالة الموجَّهة انطلاقًا من الذات إلى خارجها، وهي تغادر موضوعها الإمبيريقيّ ووزنَها النسبيّ، وتُنتج بذاتها وحدها موضوعًا لها، ثم تُضخِّم هذا الموضوع بطريقة ما إلى حدّ المطلق» (الدين، 46 ـ 47). ذلك ما جعل زيمّلْ يرى أنّ «الله هو موضوع المعتقَد بامتياز»، إنه المعتقد في حالته المحض، وفي ذروته، بصرف النظر عن أيّ مضمون. إن ما يُطلب في الله ليس موضوعًا مخصوصًا «لكنّ هدف البحث في حدّ ذاته هو ما يكمن في الله» (الدين، 53) (ويزيد زيمّلْ «فالله هو الهدف بذاته، وهو أيضًا على وجه التحديد هدف الطلب في ذاته»). وفي هذا المنظور لا يكون تبنّي مضامين عقدية محدّدة أصلًا للاعتقاد، بقدر ما يكون الاعتقاد ذاته هو ما يُنتج موضوعه. ومن ثمّ لا يتميّز المؤمنون عن غير المؤمنين بمضامين اعتقاد معيّنة، وإنما يتميّزون بـ«شكل ما للكائن الجوّانيّ»، بـ«حالة في النفس ذاتها». فالمعتقد الدينيّ إذًا «أمر واقع» وليس بـ«مجرّد انعكاس لأمر واقع» (الدين، 117). يُعيد زيمّلْ إلى دينامية الاعتقاد منطقَها الخاص، من غير أن يسعى إلى تفسيرها بشيء ما خارج عنها. كان الاعتقاد يبدو له استعدادًا قبْليًّا مخصوصًا لدى الفرد الذي من المتوقع أن يُنتج موضوعًا خاصًّا بوصفه غاية مطلقة لمنطقِه الخاص. إن مَوضَعة الاستعداد القبليّ الاعتقاديّ هذه، في هذه أو تلك من صور الإلهيّ بوصفها صورة المطلق التي ترتبط بها حالة ثقة هي أيضًا مطلقة، إنما تتطلب بالطبع أن توضَع في أفق تاريخيّ، لأنّ تلك المَوضَعة يمكن أن تتمّ أو لا تتم، وإذا ما هي تمّت فقد تكتسي أشكالًا

جدّ متنوّعة. إنّ الطريقة المنهجية التي يُقارب بها زيمّلْ المسألة تسمح ببساطة، وليس ذلك أدنى مزاياها في الكشف العلميّ، بألّا نماهي في مستوى التحليل بين الاعتقاد وهذا أو ذاك من مضامينه. وعلى غرار دوركايم الذي لاحظ أنّ المؤمن «إنسان قادر على المزيد»، يلاحظ زيمّلْ أنّ الاعتقاد في الإلهيّ يولّد قوة وسكينة لدى المؤمن: فالمؤمن إذ هو يضع قواه خارجًا عنه، فإنه يستعيدها بقوة أكبر (**الدين**، 117).

بالنسبة إلى زيمّلْ، ومع «السيرورة التمثليّة التي يصير بها الله اتحادَ الأشياء»، يرفع البشر إلى المطلق خصالًا مثل الحب، والعدل، والطيبة: فمن خلال تمثُّل الله، يتصوّرون هذه الخصال في حالتها المحض، ولذلك يقال أيضًا إنّ الله لا يملك هذه الصفات بل هو عينُها (**الدين**، 91). تستمِدّ مضامينُ الاعتقاد إذًا وما يسمّى «بنود الإيمان» وجودَها من معطيات وجود العالم ذاتها. ويمكن القول إنّ زيمّلْ، مثل فيورباخ (Feuerbach)، يُجري اختزالًا أنثروبولوجيًا للدين، ولكن على خلاف فيورباخ، لا يرى فيه ماهية الاستلاب ذاتها. فعلى النقيض من ذلك، إنّ من طبيعة هذه الحياة، وفق زيمّلْ، «أن يتموضع الدين في صيغة المطلق»: «هكذا ينتزع صيَغه نوعًا ما من الوقائع الاجتماعية (كما من مجالات أخرى في الحياة) حتى تصل صيغُه إلى المطلقية عبر التعالي ـ مكتسبًا بذلك أيضًا الإمكانية المبرهَن عليها دومًا في الفعل المرتدّ إلى الوقائع الدنيوية، النسبية، بتكريسها والارتقاء بها واستهدافها، إذا جازت العبارة، في صميمها» (**الدين**، 99).

أشكال التنشئة الاجتماعية والحياة الدينية

لا يتناول زيمّلْ الدين في كتابه **سوسيولوجيا** إلا على نحو عرَضيّ. ومع ذلك تُظهِر الأمثلة القليلة التي قدّمها الفائدةَ التي بالإمكان جنيُها من فحص أشكال التنشئة الاجتماعية بغية دراسة الدين. إنّ الحياة الدينية، شأنها شأن جوانب أخرى من الحياة الاجتماعية، لا تخرج عن نطاق «التحديد الكمّي للمجموعة» الذي درسه زيمّلْ في الفصل الثاني من كتابه **سوسيولوجيا**: فمجرّد عدد الأفراد يحدّد أيضًا صيغ الحياة الجماعية في الدين. وهكذا، يذكر زيمّلْ الجماعات الصغيرة في المسيحيّة الأولى التي تشكّلت من حول «التجربة الذاتية للعلاقة الفورية بيسوع»: «ولربّما كان توسّعها إلى دوائر كبيرة سيقوّض الصلة التي تبقيها متّحدة، والتي كانت تقوم في جانب كبير منها على منزلتها، إقصاءً ومعارضةً، حيال دوائر أكبر» (**سوسيولوجيا**، 83). يشدّد زيمّلْ مُحقًّا على أنّ توسّع المسيحية في فضاء الدولة كلها قد غيّر كليًّا «طابعها الاجتماعيّ بقدر ما غيّر مضمونها النفسيّ»: وإذ غدت المسيحية دينَ الجماهير مع دعم الدولة، فإنها ما عادت قادرة على التحوّل العميق في بنيتها الاجتماعية ـ ما أسميناه الانتقال من الطائفة إلى الكنيسة ـ ولا على التحوّل في مضامينها الدوغمائية. إنّ مجرّد التحوّل إلى مجموعة أكبر عدديًّا يؤدّي إلى المَوضَعة واكتساء الطابع اللاشخصيّ، ويوطّد بوجه خاص دور القانون. «إنّ العلاقات من شخص إلى آخر، وهي التي تمثّل المبدأ الحيويّ للحلقات الصغيرة، لا تتلاءم مع المسافة وبرود المعايير الموضوعية والمجرّدة، التي بغيابها لا يمكن

للدائرة الكبيرة الاستمرار في الوجود» (**سوسيولوجيا**، 90). يلتقي زيمّلْ، وهو يقابل بين صنفين اثنين كبيرين من تشكّل الجماعات، اللذين نجدهما في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية (وبخاصة في المجالين السياسيّ والدينيّ)، بمقابلة فيبر المثالِ نمطيةٍ عن **الكنيسة والطائفة**[132]، من غير أن يسمّيها: «في مقابل المبدأ القائل إنّ كلّ الذين ليسوا في الخارج صراحة إنما هم في الداخل، يوجد هذا المبدأ المغاير؛ كلّ من ليسوا صراحة في الداخل هم في الخارج» (**سوسيولوجيا**، 399). وبالنسبة إلى الكنيسة التي تزعم اشتمالها على الإنسانية بتمامها والتي تجعل من كلّ شخص عضوًا افتراضيًّا في جماعتها، ينطبق المبدأ الأول: «كل من لم يكن خارجًا فهو في الداخل». أمّا الطائفة، ومثل الجماعة السرية، فإنها توافق مبدأ «كل من ليس داخلًا فهو في الخارج»، وذلك ما يعني أنّ «كل الذين لم يتم قبولهم بشكل صريح يكونون في الوقت نفسه مقصيّين بشكل صريح» (**سوسيولوجيا**، 399).

---

(132) لا يلتحق زيمّلْ هنا بفيبر فحسب بل أيضًا بإرنست ترولتش الذي يقرّ في كتابه **التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية** (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*) (1912) بدَينه لزيمّلْ عندما بلور صنافته في الكنيسة/ الطائفة: «كما في المواضع جميعًا، يوجد هنا في خلفية بحوثي التصوّر الزيمّليّ للسوسيولوجيا بوصفها علم العلاقات الصورية لأبنية مختلف أصناف تشكُّل الجماعات».

(*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* 2. Neudruck der im Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, erschienenen Ausgabe, Aalen, Scientia Verlag, 1965, p. 364, n. 164).

تقدِّم سوسيولوجيا الجماعة السرية التي بلورها زيمّلْ، في الفصل الخامس من كتابه **سوسيولوجيا**، آفاقًا مهمة لدراسة الظاهرة الطائفية. إن جلّ ملاحظات زيمّلْ على مميّزات الجماعة السرية تنطبق انطباقًا فعلًا على النمط السوسيولوجيّ للطائفة، ونرى جيّدًا في هذا الصدد إلى أيّ حدّ يقترب مسير زيمّلْ عندما يدرس شكلًا مخصوصًا من التنشئة الاجتماعية، من مسير فيبر وهو يدرس الطائفة بطريقة مثالٍ نمطيةٍ بوصفه صيغة مميّزة من تشكّل الجماعات (communalisation) الدينيّ (انظر هاهنا الفصل 3). تقوم الجماعة السرية كصيغة من التنشئة الاجتماعية على ثقة عالية متبادلة بين أعضائها وتُفضي، بحكم السرّية، إلى نوعٍ من الانفصال بإزاء البيئة الاجتماعية. وليس الانفصالُ عن المجتمع في هذه الحال حدثًا فحسب بل قيمة أيضًا: «يكون الانعزال رغبة في عدم الاشتراك مع الآخرين في أيّ أمر، وبسبب الرغبة في الإشعار بالتفوّق عليهم» (**سوسيولوجيا**، 395). إنّ نزعة عدم الامتثالية التي تجسّدها الجماعة السرية بالنسبة إلى قيم المجتمع المحيط ومعاييره تعوّض عنها إكراهاتٌ شكلية، ويكون تماسك المجموعة معادلًا يقابل «الإقصاء عن البيئة الاجتماعيّة». وإنما في هذا المعنى يقول زيمّل إنّ فرط الحرية الذي يمثله الانتماء إلى الجماعة السرية ينبغي أن «يُعاوَض بفرط الخضوع» (**سوسيولوجيا**، 401). الجماعة السرية مجتمع مصطنع اصطناعًا، وهي تنشئة اجتماعية إرادويـة عليها أن تسهر بلا كلل على أن يكون لأعضائها وعي واضح وحادّ بأنهم يشكلون مجتمعًا، ومن ثَمّ يغدو حدث التنشئة الاجتماعية الشكليّ غاية مثمّنة

في حدّ ذاتها: «تزداد التحديدات الصورية لتشكيل المجموعة قوّة على نحو مخصوص في الجماعة السرية» (**سوسيولوجيا**، 394). ذلك هو مردّ القيمة الكبيرة المعطاة للأعراف والطقوس في هذا الصنف من المجتمعات. «على الجماعة السرية أن تسعى إلى إنشاء نوعٍ من الكلية الوجودية في الفئات الخاصة بها؛ فتشيّد إذًا من حول غايتها المحدّدة بوضوح، نسَقًا من الصياغات (...)» (**سوسيولوجيا**، 391). يلاحظ زيمّلْ في الجيش كما في الجماعات الدينيّة «أنّ للنزعة الشكلانية، والصياغات، والسلوكات المفروضة، حيّز واسع، وهو أمر يفسّر بصفة عامة جدًّا بواقع أنّ كليهما يقتضي الإنسانَ بكليته، وأنّ الحياة كلها تتجسم فيهما بتصميم مخصوص، وأنّ كليهما يجمع عددًا هائلًا من القوى والمصالح من زاوية خاصة لتكوين وحدة منغلقة على ذاتها» (**سوسيولوجيا**، 391). يمارس هذا الصنف من المجتمعات «ضربًا من السلطة المرجعية المطلقة على أعضائه». وبذلك تنشأ المركزية التي تكون بالنسبة إلى الجماعة السرية شرطًا حيويًا. ولمّا كانت الجماعة السريّة غير قادرة على الانعزال بصفة تامة عن بيئتها، توجد «حلقة من ذوي الاطلاع الجزئيّ، تشكّل نوعًا من مُخمِّد الصدمات (العازل) بين المجتمع وغير المطلعين» (**سوسيولوجيا**، 397 ـ 398)، وهكذا إذًا يمارس الأعضاء العلنيّون وظيفة الوسيط التي تسمح بالوصل والفصل في وقت واحد. إنّ الطابع الاستبداديّ للجماعة السرية، وبخاصة في الصنف الإيتيقي الدينيّ، كما يوضّح زيمّلْ، تجرّ إلى تجرّد الأعضاء من شخصيّاتهم: «ممّا يرتبط بالاستبداد أيضًا التسوية بين الأشخاص الخاضعين

للسلطة» (سوسيولوجيا، 403) وانعدام المسؤولية: «يختفي الفرد بوصفه شخصًا وراء عضو المجموعة المجهول الهويّة، ومعه تختفي المسؤولية التي لا يمكن بأيّ حال أن ترتبط بكائن غير قابل للتحديد في سلوكه الخاصّ (سوسيولوجيا، 404).

تسبّب الجماعة السرية قلقًا للمجتمع المحيط، شأنها في ذلك شأن الجماعات الدينية من الصنف الطائفيّ، وتثير ردودَ أفعال من السلطة السياسيّة. وابتداء كما يلاحظ زيمّل، «تبدو الجماعة السرية خطيرة، بمجرّد كونها سرية» (405): وتتحمل السلطة المركزية وجودها على مضض إذ ترى فيها ببساطة خطرًا. ولفرط ما تبدو الجماعات السرية «منافسة للدولة»، يُسند «هذا الاسم إلى كل المجموعات السياسية الممقوتة» كما يلاحظ زيمّل بحصافة (سوسيولوجيا، 405). وعندما تعمد السلطات العمومية اليوم إلى إقصاء مجموعات دينية مختلفة بنعتها ببساطة بـ«طوائف» حتى تبرهن على أنها خطيرة من قبل أن تُجري الاستقصاء الضروريّ الذي يسمح ببيان ما إذا كانت فعلًا كذلك أم لا، فإنها تؤكّد صحة تشخيص زيمّل للجمعيات السرية[133].

إنّ ملاحظة زيمّلْ مفيدة أيضًا للدراسة المعاصرة للظواهر الطائفية، تلك الملاحظة التي تشير إلى كون «الجماعة السرية هي الصيغة

---

(133) انظر:

Françoise Champion et Martine Cohen (sous la dir. de), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999.

وانظر أيضًا:

Francis Messner (sous la dir. de), *Les «sectes» et le droit en France*, Paris, PUF, 1999.

الاجتماعية الملائمة للمضامين التي لا تزال في طفولتها نوعًا ما، بالهشاشة الخاصة بمراحل التطوّر الأولى» (**سوسيولوجيا**، 380). قد تكون لبعض المعتقدات الجديدة نزعة إلى التخفّي بسبب أنها فتيّة فحسب وهشّة اجتماعيًّا. ولسوف تسعى هذه المعتقدات إذًا، هذه «المضامين الوجودية الجديدة»، إلى الاحتماء بالتخفّي عن السلطات القائمة. كذلك يلاحظ زيمّل، «أنّ للتطلّعات والقوى الاجتماعية، التي تهدّدها تلك القوى الجديدة، نزوعًا إلى اللواذ بالسرّ» (**سوسيولوجيا**، 380). وبتعبير آخر، قد تفضّل بعض المعتقدات القديمة أيضًا هذه الصيغة من التنشئة الاجتماعية عندما تشعر بكونها مهدّدة أو في حالة من التراجع (أفلا يؤكّد وجود منظمة **عمل الربّ** (Opus Dei) في العالم الكاثوليكيّ هذا الواقع؟). قد تمثل الجماعة السرية صيغة تنشئة اجتماعية متلائمة بصفة خاصة مع طور انتقاليّ، سواء تعلق الأمر بطور تراجعيّ أو تصاعديّ. ولئن كان من التقليديّ في المجال الدينيّ ملاحظة أنّ «الطائفة» قد تتحوّل إلى «كنيسة» ـ كان ذلك مصير المسيحية ذاته ـ فمن المهمّ أيضًا أن نلاحظ مع زيمّلْ، أنّ «الكنيسة» يمكن أن تتحوّل إلى «طائفة»، وبخاصة عندما تكون محكومة بمنطق «من لم يكن في الداخل فهو في الخارج» أكثر ممّا تعود إلى منطق «من لم يكن في الخارج فهو في الداخل».

يشير زيمّلْ إلى أهمية وجود الخصم ومدى ضرورتها لتماسك مجموعة ما، ما يعني أيضًا أنّ «انتصار مجموعة ما انتصارًا تامًّا على أعدائها ليس أمرًا إيجابيًّا دومًا بالمعنى السوسيولوجيّ للكلمة». وهكذا يقول زيمّلْ إنّه حين يتعلق الأمر بالبروتستانتية التي يمثل «الاحتجاجُ» ميزتَها الأساسية طبعًا، فليس أمرًا حسنًا ألبتة لوحدتها «ألّا يكون

فيها هراطقة» (**سوسيولوجيا**، 327). أمّا في الكنيسة الكاثوليكية» فـإنّ وجـود الهرطقة والحرب التي خيضت ضدّها قد عـزّزا بلا جدال شعور الوحدة». فالصراع إذًا عامل للتماسك الاجتماعيّ.

إنّ الليونة والمرونة جزء من العناصر المساعدة في مجموعة ما للحفاظ على الـذات: «من المهمّ أن نلاحظ أن ديمومة المبدأ الكنسيّ تتحقق بتقنية الصلابة الصمّاء، تمامًا كما تتحقق بتقنية المرونة اللامتناهية. فحفاظ الكنيسة على ذاتها يبقى دومًا في درجة من التجريد عالية، إلى الحدّ الذي يجعلها تلجأ من دون حرَج إلى هذه التقنية أو تلك» (**سوسيولوجيا**، 591). ثمّة عنصر آخر مساعد على حفاظ مجموعة ما على ذاتها هو وجود رمز ماديّ لتماسكها حتى في حال كان هذا الرمز قد زال واختفى. وانطلاقًا من مثال الأهمية السوسيولوجية التي لهيكل صهيون بالنسبة إلى اليهود وتبعات تدميره، يستنتج زيمّلْ أنّ « زوال رمز المجموعة يعمل بطريقتين في الحفاظ عليها: التدمير حيثما تكون أفعال التلاحم بين العناصر ضعيفة في حدّ ذاتها، والتوطيد حيثما تكون تلك الأفعال من القوّة في ذاتها بحيث تستطيع تعويض الرمز الماديّ الضائع بصورة مُروحَنة ومُؤمثَلة» (**سوسيولوجيا**، 520).

إنّ تماهي تنظيمٍ ما بمكانٍ ما، يؤدّي وظيفة مهمّة في نظر زيمّلْ: «تحتاج التنظيمات الكبرى بطبعها إلى نقطة مركزيّة في الفضاء؛ لأنّها لا تستطيع الاستمرار في الحياة من غير تبعيّة أو تراتُبٍ، وفي العموم ينبغي أن يكون للقيادة مستقرّ ثابت حتى يكون أعوانها المساعدون في متناولها من جانب، ومن جانب آخر لكي يهتدي هؤلاء دومًا إلى حيث يجدون قائدهم» (**سوسيولوجيا**، 623). بيد أنّ امتلاك نقطة

مركزية في الفضاء والتماهي معها يجرّ خطر المحلية إذا ما صار تفريدُ المكان تفريدًا مفرطًا. لذلك يذكر زيمّلْ روما بوصفها مثالًا لـ «الجمع العجيب بين الموقع المحدّد وتجاوز التحديد» (**سوسيولوجيا،** 623): «لا شكّ في أنّ للكنيسة محلّ إقامة ثابتًا، بحيازتها روما، مع جميع المزايا التي يمنحها واقع أن يكون محلها معلومًا على الدوام، وتمنحها الاستمرارية الملموسة والمرئيّة، والأمن الذي يكتنف مركزَة أعمالها ومؤسّساتها الخاصة بها؛ ومع ذلك فهي غير مضطرّة في المقابل إلى سائر الصعوبات والحدود التي تؤدّي إليها عمليات تحديد موقع السلطة في نقطة واحدة مخصوصة، ذلك أنّ روما إذا جازت العبارة ليست بنقطة مخصوصة. إنّ حجم الأقدار والرهانات التي عملت فيها يجعل تأثيرَها البسيكولوجيّ والسوسيولوجي يمتدّ إلى ما هو أبعد بكثير من تثبيتها في مكان ما، رغم أنها تعطي الكنيسة أيضًا دقة هذا التثبيت» (**سوسيولوجيا،** 622 _ 623).

بعبارة أخرى، تُراكِم روما بوصفها نقطة مركزية للكاثوليكية، مزايا الموقع المحدّد ومزايا العالمية: مزايا التماهي مع مكانٍ ما ولكن أيضًا عدم الانغلاق في ذلك المكان، ما يشير كما تبيّنَ زيمّلْ بوضوح، إلى أنّ الكنيسة، وعلى نقيض الدولة التي تطلب احتكار مجال ترابيّ ما، هي من حيث المبدأ لامكانية: فهي تأبى أيّ تحديد موقعيّ (انظر **سوسيولوجيا،** 602 _ 604).

غير أن علاقة الدين بالفضاء معقّدة لأنّ تغيير المكان، كما يلاحظ زيمّلْ، والانتقالَ المستمرّ من مكان إلى آخر، عاملُ وحدة للمجموعة الدينية، إذ يسهم في تجنّب «الانغلاق التخصيصيّ لكلّ أبرشيّة». يذكر

زيمّل عربات الغوسبل (gospel-cars) لدى المعمدانيّين بأميركا الشمالية، فيلاحظ أنّ «حركية الخدمة الربّانية هذه لا بدّ من أنها مفيدة بنحوٍ خاص للدعاية، لأنها تُشعِر الأنصارَ المتفرّقين شعورًا فعليًّا بأنهم ليسوا في ثغور متقدّمة معزولة ضائعة، وأنهم ينتمون إلى كلٍّ موحَّد يستمرّ تماسكه بروابط تعمل دائمًا» (سوسيولوجيا، 658). ربما أمكنت العودة إلى تحليلات زيمّلْ هنا لدراسة التطوّر الراهن للبروتستانتية الإنجيليّة كدين اهتداءٍ ينتزع الأفرادَ من مجالهم الترابيّ بإدراجهم ضمن شبكات تضامن إيمانيّ عابرة للقوميات. إنّ استعمال المبشّرين الإنجيليّين وسائل الإعلام على الصعيد العالميّ أمرٌ ذو دلالة في هذا الصدد. أمّا مذهب الخمسينيّين (pentecôtisme) الذي يربط عضويًّا بين المحليّ والكوكبيّ، ويشكّل مثالًا لما نسمّيه الكوكبية المحلية (glocalisation)، فيمكن أن تُطبَّق عليه التحليلاتُ الزيمّليّة في العلاقة بالفضاء[134].

ومثلما ألمح جان سيغي[135] فإنّ ملاحظات زيمّلْ على تقسيم العمل الدينيّ وطقس إسناد الرتب الكنسية (ordination) تنطوي

---

(134) لقد وضعنا تحليلًا أوليًّا لهذه الملامح من الحداثة الدينية الراهنة في:
«Le pentecôtisme: Contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel» (*Archives de sciences sociales des religions*, t. 105, 1999) et «Protestantisme et globalisation. Le développement international du protestantisme de conversion», in Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion, Kathy Rousselet (sous la direction de), *L'internationalisation du religieux: Mutations, enjeux, limites*, Paris, L'Harmattan, 2001.

(135) Jean Séguy, «Aux enfances de la sociologie des religions: Georg Simmel», *Archives de sociologie des religions*, 9e année, no. 17, janvier-juin 1964, p. 9.

هي أيضًا على فائدة بالغة. «ليس لأنّ المعنيّ بالرتبة قد تكون طبيعته تقيّضه هو وحده لتلك الخطة السامية فتُوكَل إليه (رغم أنّ ذلك يمكن طبعًا أن يؤثّر ويقيم نوعًا من الفارق بين من تمّ قبولهم)، ولا بالمراهنة على وجود ميل باطنيّ أو عدمه، ولكنّ إسناد الرتب الكنسية، ولأنه ينقل الروح، يُحدث التأهيل المخصوص للخطة التي يعنيها. يمنح الله أيضًا لمن يختاره لخطةٍ ما العقلَ الذي يناسبها، فيتحقق هنا هذا المبدأ بالطريقة الأكثر جذرية في جانبَيها معًا: عدم القدرة السابقة والقدرة اللاحقة، التي أحدثتها 'الوظيفة'» (**سوسيولوجيا، 264**). وفي هذا نلتقي بالمفهوم الفيبريّ لكاريزما الوظيفة (Amtscharisma)، وبصفة أعمّ بكلّ ما يتعلق بدور طقوس التولية (institution) في البناء الاجتماعيّ للسلطة.

بعض نظرات زيمّلية في تاريخ الأديان المقارن

عندما يتناول زيمّلْ من ضمن مختلف الصيغ التي اتخذتها السيطرة، ما يسميه «حرية التابع المفارِقة في حالات السيطرة المتعدّدة»، فإنه لا يغفل عن تطبيق سوانح تفكيره على الدين إذ يلاحظ أن تعدّد الآلهة إذ يسمح للمؤمن «بأن يصرف نظره عن الإله المتعذّر الوصول إليه، أو العاجز، ليتوجّه صوب إلهٍ غيره» يترك له حرية أكثر ممّا يفعل التوحيد: «بما أنّ للشخص على الأقل بعض الخيار بين السلطات التي تسيطر عليه، فإنه يكتسب نوعًا من الاستقلال بإزاء كل واحدة منها، وربما حتى بإزاء ما اختاره، وبالنسبة إلى جميعها، الاستقلال الذي يظل محرّمًا عليه عندما تكون حصيلة

التبعية الدينية ذاتها مجتمعة على نحو أصمّ، إذا جازت العبارة، في تمثل وحيد لله» (سوسيولوجيا، 204). إنّ الولع بالقدّيسين في الكاثوليكية يمنح المؤمن حرية من هذا النوع في نظر زيمّلْ. لكنّ تعدّد الآلهة يسبّب أيضًا «الانفجار الدينيّ في دائرة المؤمنين». هكذا «أفرز أفولُ تعدّد الآلهة العربيّ اللهَ، المفهوم العام للإله بامتياز، إذا جاز التعبير» (سوسيولوجيا، 473).

أمّا الإله المسيحيّ فقد كان «أوّل من بسط مجاله على من يؤمنون به، كما على من لا يؤمنون به» (الدين، 94). وفي حين أنّ الأديان التخصيصيّة (particularistes) متسامحة، بمعنى أنّ كلّ إله لا يهمّ أحدًا سوى أتباعه، وأنّ أفرادها لا يجدون حرجًا في كون آخرين يؤمنون بآلهة مختلفة، فإنّ المسيحية غير متسامحة ما دامت تعُدّ «الإيمان بآلهة أخرى تمرّدًا عليها هي»، وبما أنّ المسيحيّين يعتبرون إلههم ربَّ غير المؤمن أيضًا، وربّ سائر المؤمنين المغايرين. بذلك يرى زيمّلْ أنّ «المبدأ الشهير: من ليس معي فهو ضدّي، يمثل إحدى كبرى صيغ التاريخ الإنسانيّ في مجال سوسيولوجيا الأديان» (الدين، 94). غير أنّ المسيحية إذا ما كانت غير متسامحة بسبب توقها إلى العالمية، فإنها على نقيض الأديان التخصيصيّة، متسامحة في ما يتعلق بالسبل المؤدية إلى ذلك الله الواحد ذاته، و«في وسعها أن تقبل سجلًا لا نظير له من الأعمال التي تُرضي الله، ومن الحالات الباطنية» (الدين، 95). فهي تفتح سبُلًا لعلاقات للأفراد بالإلهيّ لامتناهية التنوّع.

لا يغفل زيمّلْ وهو يدرس ما يسمّيه «تقاطع الدوائر الاجتماعية» عن أن يأخذ في الحسبان الدين الذي يختلط أو لا يختلط بمصالح

اجتماعية أخرى: سياسية، وثقافية، واقتصادية... يتناول زيمّل هنا مسألة العلاقات دين/سياسة، دين/إثنية وباختصار، جميع الحالات الكثيرة التي يتداخل فيها الدين وروابط اجتماعية أخرى فيعزّزها، ويضفي عليها القداسة. إنّ المَيز بين السياسيّ والدين يمكن أن يُيسّر اتحادًا سياسيًّا. وهكذا كما يلاحظ زيمّل فإنّ الاتحاد السياسيّ بين إنكلترا واسكتلندا في عام 1707 ما كان ممكنًا إلا على أساس الفصل بين السياسيّ والدينيّ: «فقد كانت مصلحة الطرفين، في تشكيل دولة واحدة، مرتبطة بالحفاظ على كنيستين» كما يؤكّد زيمّلْ الذي يستشهد بالمثل التقليديّ في شأن ذينك البلدين: يمكنهما الحفاظ على التناغم بواسطة الموافقة على الاختلاف فحسب (they could preserve harmony only by agreeing to differ). ولكن بالنسبة إلى جميع الوجوه الممكنة لالتباس الدين بمختلف الروابط الاجتماعية، فإنّ زيمّل يشدّد بخاصة على العواقب التي من صنف الدين الفردانيّ ـ المسيحية «في معناها الأشد نقاء»، وذلك أنها تقدّم حالة نموذجية في نظره ـ الدين الذي فيه «يتحرّر الشعور الدينيّ من الدعم الذي يمنحه إيّاه تداخلُه في مركّب العلاقات الاجتماعية برُمّته» ويقتصر «على النفس الفردية ومسؤوليّتها» (**سوسيولوجيا**، 428). إنّ الطابع الفردانيّ للمسيحية هو ما أتاح لها «أن تمتدّ عبر متنوّع التجمّعات القومية والمحلية كلّه» وجعلها بالنتيجة ديانة ذات مسعى عالميّ. وفي الوقت نفسه فإنّ «وعي المسيحيّ بكونه يحمل معه انتماءه إلى كنيسته في أيّ جماعة كانت، وأيًّا كان الطابع والواجبات

التي تفرضها عليه هذه الجماعة، قد ولّد فيه بلا أدنى شكّ شعورًا فرديًّا بالثقة والعزم» (سوسيولوجيا، 428). ومن غير أن يتحدّث زيمّلْ عن الدهرَنة بمعنى اكتساب الدوائر الدنيويّة استقلالها بإزاء الدين، فإنه يذكر بالأحرى اكتساب الدين الاستقلالية حيال الدوائر الدنيوية، فيبدو له نمط الديانة الفردانية مجسّدًا «الشعور الدينيّ الأشد عمقًا» الذي «يسمح للفرد بأن يقيم وَصلًا بين دائرة مصالحِه الدينيّة وكل ضروب الدوائر الأخرى التي لا يكون لأفرادها مضامين أخرى مشتركة».

حين يتحدّث زيمّلْ عن مرونة الصيغ الاجتماعية التي تسمح بالاستمرار في مواجهة قوى خصمة مع احتفاظها بعناصرها الأساسية، فإنه يقيم الموازنة التقليدية بين الكاثوليكية والبروتستانتية، بين الأولى التي تستوعب الانشقاق لتُقلّصه بشكل أفضل، والثانية التي تنفجر في انشقاقات متنوّعة: «تسمح الرهبانيّات الكنسيّة للاندفاعات الصوفية والمتعصّبة، التي تظهر فجأة هنا كما في جميع الأديان، بأن تنشط بحرّية من غير خطر على الكنيسة إذ تندمج فيها كليًّا، بينما في البروتستانتية التي كان عدم تسامحها العقديّ أشدّ بكثير في بعض العهود، جرّت تلك الاندفاعات في الغالب إلى انشقاقات وقطائع» (سوسيولوجيا، 324).

الدين والفنّ

يمثّل الدين والفنّ أوّلًا في نظر زيمّلْ صياغتين اثنتين للعالم لكلّ منهما منطقها: «يمكن أن نتصوّر العالم على نحو دينيّ أو فنيّ،

ويمكن أن نتصوّره على نحو عمليّ أو علميّ: إنها المضامين ذاتها التي تكوّن كلّ مرّة ووفق مقولة أخرى، كَونًا لا نظير له في وحدته» (*TC*، 160)(*). وبما أن عمليات بناء العالم تلك تظلّ غير مكتملة في سعيها إلى إضفاء الكلية على الحياة، فإن كلّ واحدة منها تستمدّ من الأخريات قوى دافعة ومضامين. كذلك هي حال الصلات بين الفنّ والدين: فمع أنّ لا شيء يجمع هذين النوعين في ذاتيهما، فإنّ كلًّا منهما معبّرٌ «لذاته بلغته الخاصة عن الوجود برُمّته» (*TC*، 160)، فالفنّ والدين يلتقيان ويغذّي أحدُهما الآخر مع كونهما متمايزَين بالطبيعة. ذلك طبعًا ما يعني أيضًا أنّ العلاقات بين الفنّ والدين صراعيّةٌ هي أيضًا، وتدخل في موازين التنافس.

كذلك تكون الحال بوجه خاص في نظر زيمّلْ، نظرًا إلى أنّ الدين والفنّ يلتقيان: «يشترك السلوك الدينيّ والسلوك الفنيّ في المَلمح التالي: كل منهما يضع موضوعه في ما وراء أيّ واقع آنيّ، بُغية تقريبه منّا كلَّ القرب، بأفضل ممّا يمكن أن يستطيعه واقعٌ حينيّ أبدًا» (*TC*، 147). إنّ ماهية الفنّ جمعُ المتناقضات، وبحسب زيمّلْ فإنّ فرنر جيفارت (Werner Gephart) على صواب حين يشير بناءً على

(*) اعتاد المؤلفان الإشارة برموز حروفية في الإحالات في داخل المتن إلى عناوين معلومة من مصنفات الشخصية موضوع الفصل، كما اعتادا أن يوضّحا المقصود من الرموز في إحالات مخصوصة. لكننا لم نتوفق إلى معرفة المصنف أو النصّ المشار إليه في هذه الإحالة بالرمز (*TC*)، لأنّ مؤلّف هذا الفصل أهمل التوضيح بما يكون على غرار المعتاد في مثل هذه الحالة.

[الهوامش المشار إليها بنجمة (*) هي من وضع المترجم].

ذلك إلى أنّ «الفنّ يظهر في وظيفته لتعويض وحدة مفقودة»[136]. وفي هذا أيضًا يلتقي الفنُّ بوظيفة من وظائف الدين. إنّ الموقف الدينيّ مثل الموقف الفنيّ، شعورٌ يجده الفرد في أعمق ما في ذاته: «والحال أنّ المؤمن عندما يعلم من مجرّد وجوده أنّه وربَّه واحد، أو أنّ هاوي الفنّ المنشغلَ بعمل فنّي ما يشعر بذلك على أنه حاجته الباطنية، فإن ذلك لا يعود مجرّد خصائص فردية في وضع الاعتمال، بل طبقات عميقة يشعر فيها الإنسان بأنّ أَنَاهُ يتحرّك بكلّيته، ولكن مثل عاملٍ موجِّه لقانونٍ ما، ولمعنى أنطولوجيٍّ ذي طابع لاشخصيّ، تاركَين وراءهما شكلهما المخصوص. وفي ذلك أرى الهوية الصريحة والأعمق التي يتبدّى الدين انطلاقًا منها، وفي كلّ مكان، مثل سابقٍ مُبشِّرٍ بالفنّ، وأرى الفنَّ في كلّ مكان مثل حافز للاستعداد القبْليّ الدينيّ: (...)» (*TC*، 149).

قد يجوز القول إنّ الدين مثل الفنّ، محضُ تمثّل، لكنّه تمثل يؤشّر إلى ما وراء الواقع الحينيّ ويثير انفعالات الإنسان بطريقة مخصوصة. من ثمَّ جاء التناغم الذي رصَده زيمّلْ بين صياغات الحياة الدينية والفنيّة، فبدا له الفنّ مثل «الآخرِ من الحياة، طريقةً للتحرّر منها بنقيضها»، هي صياغة تستعيد إذًا الصلة المزدوجة بالواقع المخصوص للدين: إبعاد الوقائع الملموسة بدفع الصورة الإلهية إلى العالم الآخر، ثم إعادة امتلاك ذاتيّ لتلك الصورة الإلهية

---

(136) Werner Gephart, «Georg Simmels Bild der Modern», *Berliner Journal für Soziologie*, Heft 2, 1993, p. 184.

وقد صدرت نسخة فرنسية من هذا النصّ في مجلة **مجتمعات** (*Sociétés*) العدد 37، عام 1992.

تصل إلى حدّ الاتحاد الصوفيّ. جدليّة التنائي والتداني هذه تُقرّب النشاط الفنيَّ إلى النشاط الدينيّ وتفسّر تخاصُبَهما المتبادل، مثل تراكُبهما وتنازُعهما. هكذا، ولأنّ المسيحية في نظر زيمّل، قد تكون أفلحت بشكل خاص في الدلالة على جدليّة تنائي الإله وتدانيه، عبر توتّر توفيقيّ، فإنّ الفنّ قد يبدو في مقابلها «غير ذي جدوى، بل ربّما منافسًا غيرَ مقبول» (*TC*، 150).

لا يكتفي زيمّلْ بهذه التقديرات العامة حول الفنّ والدين، فهو لا يحلّل أيضًا الأبعاد الفنية للشعور الدينيّ فحسب، بل كذلك الأبعاد الدينية للتعبير الفنيّ. في الحالة الأولى، يؤكّد زيمّل الإضافة الفنية للمسيحيّة، إذ يذكر بأسلوب المقابلة في فنّ العصر القديم، مَلمحَين اثنين أساسيّين في الأيقونوغرافيا المسيحية: أهمية العلاقة بالآخر وموضوع المعاناة. وإذ حلّل زيمّلْ إحدى كبريات الصور في الميثولوجيا المسيحية التي ألهمت الفنانين على نحوٍ خاص: صورة مريم والطفل، فإنه وجد فيها ظهور أشكال جديدة، تلك التي «تسمح بتحميل تمثيل شخصٍ ما أهميّتَه القصوى الخاصة به، وتحديدًا من خلال العلاقة التي قد تكون له مع شخص آخر» (*TC*، 153). إنّ ما يفصل الميثولوجيا المسيحية عن ميثولوجيا العصر القديم أنّ «كلّ شخصية متفرّدة تدخل ضمنهما في علاقة أساسية بآخرين، وتلك العلاقة هي ما يحدّد أهميّتها» (*TC*، 153). «ذلك ما جعل الرسم سمة مميّزة للفنّ المسيحيّ بقدر ما كان النحت بالنسبة إلى فنّ العصر القديم، فذاك يقدّم الأشكال الضرورية لعرض العلاقات القائمة بين شخصيّات عدّة، وهذا يعرض الصورة المتفرّدة المكتفية بذاتها» (*TC*، 153).

ومن بين المضامين الجديدة التي يَدين بها الفنّ للمسيحية، كما يوضّح زيمّل، يوجد العذاب، ذلك أنّ «العذاب بالنسبة إلى المسيحية، وعلى عكس الصور الإغريقية، هو ما لا حِدادَ بسببه، بالقدر الضئيل الذي به يريد أو يستطيع أن يهوّن من حقيقته الرهيبة». «فالعذاب مُرَوحَن عبر معنًى يجعل منه، بعد أن يزيل عنه الكآبة والقبحَ، قيمة جديدة ومهمّة للإنجاز. هكذا اكتشفت المسيحية القيمة الجمالية للعذاب وخلعت على أهميته الدينية لغة العِيان» (*TC*، 159).

قدّم زيمّلْ على نحو خاص في دراسته عن رامبرنت (Rembrandt) مثالًا للأبعاد الدينية في النشاط الفنيّ. إنّ الشخصيات التي رسمها رامبرانت لا تجسّم أيّ مضمون دينيّ، كما يفسّر زيمّل، «إنّها شخصيات دينية»[137]. وما وجده زيمّلْ لافتًا لدى رامبرنت أنه كان قد نجح في رسم الفرديّة والتديّن في خصوصيّتهما، التديّن بوصفه عمقًا للحياة الفردية. نجد في ذلك ما هو أساسيّ في المقاربة الزيمّليّة للظاهرة الدينية: الدين بالنسبة إليه موقف فرديّ أوّلًا، وهو قبل كل شيء تديّن ووَرَع. ولئن ندر ما رسم رامبرنت الله الأب، فذلك كما يقول زيمّل لأنّ «الله نفسَه غيرُ ورِعٍ»، فالورع خصلة بشرية وليست إلهية، والدين وجه من أوجه الموقف البشريّ. يوضّح زيمّلْ «ليس هو بالإله الجوّانيّ ولا حتى بإلهٍ خارج عن الإنسان من يمنح تديّن تلك الشخصيات مسحته الفريدة»: فرامبرنت لا يرسم شخصيّات معبّرة عن تديّن مُستجلَب من الداخل أو الخارج، إنه يرسم

---

(137) *Rembrandt. Ein Kunstphilosophischer Versuch* (1916), Darmstadt, Wissen-schafltiche Buchgemeinschaft, 1958, p. 149.

التديّن كوضع فرديّ. تكون شخصيات رامبرانت دينية حين تكون هي ذاتها على وجه الامتلاء. إنّ القراءة الزيمّليّة لرامبرانت تتطابق تمام التطابق مع تحليله للتديّن كبُعدٍ مكوِّن في علاقة الإنسان بالعالم. إنّ شخصيات رامبرنت دينيّة طبيعيًّا بقدر ما الضوءُ طبيعيٌّ في لوحاته: «ضوء رامبرنت دينيّ إذا جاز التعبير بوصفه واقعًا طبيعيًّا، مثلما تكون شخصياته كذلك بوصفها واقعًا روحيًّا» (**رامبرنت**، 173). يقود هذا التصويرُ للدين بوصفه موقفًا فرديًّا، زيمّلْ إلى ملاحظة أساسية تتسم بحداثة مذهلة: مع رامبرنت كما يقول «لم يعد الناسُ في عالم دينيّ موضوعيّ؛ إنهم دينيّون ذاتيًّا في عالمٍ لامُبالٍ موضوعيًّا» (82). إنّهم متدينون في عالمٍ نُزِعت عنه الهالةُ السحرية، وفي مجتمع مُدَهرَن: ما عاد الدين بُعدًا موضوعيًّا في المجتمع وإنما بُعدًا ذاتيًّا للفردية. وفي هذا قد يمكن القولُ إنّ رامبرنت رسّامُ الحداثة الدينيّة.

خاتمة

ثمّة كُتابٌ كُثرٌ يؤكّدون اليوم، عن حقٍّ، حداثة زيمّلْ[138]. فعالِم السوسيولوجيا هذا غيرُ النمطيّ، والذي ألحّ بشكل خاص على الازدواج ذاته الكامن في الحداثة، قد جرّدَ فعليًّا وجذريًّا المسير السوسيولوجيّ ذاته من هالته السحرية، ببيان نسبيّة فكرة المجتمع

---

(138) ريمون بودون بوجه خاص في ما يتعلق بالإبستيمولوجيا الزيمّليّة، وانظر بخاصة مقدّمته الدسمة للترجمة التي أنجزها لكتاب: *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984.

وليليان ديروش غورسال (Liliyane Deroche-Gurcel) في ما يتصل بسوسيولوجيا الفنّ، وانظر: *Simmel et la modernité*, Paris, PUF, 1997.

نفسها. إنّ زيمّلْ، المتنبّه لحجم التغيّرات في طريقة العيش وكيفية الشعور بالأشياء، ممّا اقتضاه إضفاءُ قيمة نقدية على جميع الأنشطة والعلاقات الاجتماعية، يصف بكثير من الحدّة وضعَ الإنسان الحديث: إنسان مجرّد من الانفعال، غير مكترث بأيّ شيء، ومهتم بكلّ شيء، فردانيّ وقطيعيّ، متحرّك ومتسكّع، مثلَ غريبٍ في كَون اجتماعيّ حيث المضامينُ كلها منَسّبة من خلال تكميمها. إنه فردٌ تمّت تنشئتُه اجتماعيًّا ضمن صيغ عديدة، لكنّه لا يُختزَل في أيٍّ منها، لأنه اجتماعيّ ولااجتماعيّ في الآن نفسه. يربط زيمّلْ بين سيرورة الفَردَنة وتزايد عدد الدوائر الاجتماعية التي يشارك فيها الفرد. ومن هذه الحصيلة يستخلص باتريك واتييه في دراسته عن الفرد لدى زيمّل[139] نتائج مهمّة مفادها أنّ الفرد في المجتمع الحديث ما عاد قابلًا للتعيين في موقع ثابت، وأنّ الانتماءات المتعدّدة صارت ممكنة بصورة متزايدة، وأنّ ضروب التنشئة الاجتماعية المختارة تنمو على حساب التبعيّات التقليدية. لقد أصاب دانيلو مارتوتشيلّي (Danilo Martuccelli) بذكاء حين جعل عنوان الفصل الذي خصّصه لزيمّل ضمن كتابه **سوسيولوجيات الحداثة** (*Sociologies de la modernité*) «جورج زيمّلْ أو الحداثة كمغامرة»[140]. وبالإمكان القول فعلًا إنّ زيمّلْ فهم جيّدًا أنّ الحداثة في منطقها الأساسيّ إنما كانت تنفتح جذريًّا على اللايقين وليس على مستقبل

---

(139) Patrick Watier, «L'individu dans la sociologie de Georg Simmel», *Sociétés*, no. 37, 1992, p. 282-283.

(140) Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999, p. 375.

ذي علاماتِ تقدّمٍ مضمون. إنّ زيمّل هو أكثر عالم سوسيولوجيا يفصِل التحليل السوسيولوجيّ عن أيّ فلسفة للتاريخ وأيّ ميتافيزيقا للتقدّم. فهو يقاطع جذريًا زعم علماء السوسيولوجيا هذا في بيان معنى التغيير الاجتماعيّ ورغبتهم في إصلاح المجتمع. إنّ نزعته اللاأدرية تشمل الأخرويات الدنيوية: كما لو أنه استبق نزع الهالة السحرية عن الشأن السياسيّ، فكان اهتمامه قليلًا بهذا البعد من الحياة الاجتماعية. إنّ المسافة الفاصلة بين الذات والموضوع، بين الإنسان وعالمه، بين الانتظارات وتحققّها، لا يمكن ملؤها، فالتوتر غير قابل للاختزال مثلما هو شأن المجتمعِ ذاته، الواقعِ باستمرار بين الائتلاف والانفراط (انظر في شأن جدليّة الجسر رمزًا للوصل، وجدلية الباب رمزًا للفصل في نصّ عام 1909، **جسر وباب** *Pont et porte*). ولأن زيمّلْ يقيم ما يؤكّد فقدان شعور الحياة الموحّد، واستحالة إضفاء أيّ طابع كُلّي، فإنه يتبدّى لنا فائق الحداثة (ultramoderne) أكثر ممّا هو حديث. إنه فائق الحداثة بمعنى أنّ الحداثة الفائقة، في نظرنا، هي الحداثة وقد جُرّدت من هالتها السحرية، حداثة قد تجذّرت إذ نزعت الطابع الميثولوجيّ عن هالاتها، حداثة أقامت حدادها على شعور الحياة الموحّد، ولا تسعى إلى إعادته من جديد في صيغ مُدهرَنة. إن زيمّلْ الفائق الحداثة كائنٌ، بحسب تقديرنا، في تحليلاته للوضع الحديث بوصفه تحوّلًا جوهريًا في العلاقات بالمكان والزمان: في مقاربته الحداثة من خلال الحركة ـ التي يدركها بخاصة في نحت التماثيل لدى رودان ـ في الحركيّة، وصعوبة الرسوخ في تاريخانيّة ما، وفي واقع أن يكون المرء مثبتًا على اللحظة. إنّ انعدام اليقين لدى الإنسان

الحديث يدفعه «إلى البحث عن إشباع مؤقّت في استثاراتٍ وأحاسيس وأنشطة خارجيّة متجدّدة دائمًا»، ذلك ما يولّد «هوس الترحال». ومن ثمّ يكون «عدم الوفاء الذي يميّز العصر الحديث في مجال الذوق والطراز والآراء والعلاقات»[141]. فالحداثة ضمن هذا المنظور وكما تبيّنَتها بوضوح ليليان ديروش غورسال (Liliyane Deroche-Gurcel) في تحليل دقيق وطريف لموضوع السوداوية لدى زيمّلْ، إنما هي «تقلّب الفرد في ما يهمّ الطراز، وبصفة أعمّ في ما يهمّ نمط العيش»، وعدم انفعاله لأيّ شيء، وواقع أنه لامبالٍ أساسًا بأيّ شيء، هذه الميزة التي تجدها ليليان ديروش غورسال شبيهة بالفكرة الفيبريّة في فقدان الهالة السحرية[142]. وحين يسجّل عالما سوسيولوجيا مثل فرانسوا دوبيه (François Dubet) ودانيلو مارتوتشيلّي في كتابهما **أيّ مجتمع نعيش فيه؟** (*Dans quelle société vivons-nous?*)[143]،

---

(141) Georg Simmel, *Philosophie de l'Argent* (1re éd., 1900 ; 2e éd., 1907), Paris, PUF, 1987, p. 623.

(142) مرجع مذكور سابقًا، ص 240 وص 222. تؤكد ليليان ديروش غورسال بوجه خاص سمتين اثنتين في الوضع الحديث تجعلان عدم الانفعال الخاص بالإنسان الحديث وسوداويته أمرًا شبيهًا بما كان يسمّى الآسيديا (acédie) أو الملل الكسول (أحد الآثام السبعة الرئيسة التي تهدد الراهب): **الفضول** (curiositas)، «ذلك الظمأ الشديد للنظر لمجرد النظر الذي يتيه في ممكنات متجددة باستمرار» وعدم الثبات في محل بعينه (instabilitas loci).

(143) François Dubet et Danilo Martuccelli, *Dans quelle société vivons-nous?*, Paris, Seuil, 1998.

الشواهد اللاحقة مأخوذة من الخواتيم، ص 295 ـ 302.

أزمة التمثل الموحّد للمجتمع ـ وهما يلاحظان بخاصة في ذلك التمثل أن مقتضيات الاعتمال الاجتماعيّ قد باتت «العِبرة» من فكرة المجتمع ـ وحين يريان أنّ «المجتمع ليس كُلًّا مجتمعيًّا بقدر ما هو دينامية، وإنتاج ذاتيّ»، و«نتيجة بالمصادفة لاقتران عدد من التوتّرات والمِحن الموضوعية»، فإنّهما زيمّليّان بما يكفي، رغم أنهما لا يستلهمان من زيمّل ألبتة.

نجد حداثة زيمّلْ الفائقة هذه أيضًا في مقاربته الظاهرة الدينيّة. ذلك أوّلًا لأنّ زيمّلْ خرج صراحة عن النزعتين العلمويّة والاجتماعويّة اللتين تعُدّان الدين بقية باقية سينتهي العلم والمجتمع إلى استيعابها، وسيكون ذلك في مجال المعرفة بالنسبة إلى الأول، وفي مجال الحياة المجتمعية بالنسبة إلى الثاني. إن زيمّلْ وهو يتناول الشأن الدينيّ كظاهرة محض إنسانية، يعيد إلى الدينيّ عمقه ويسمح بفهم أفضل لإعادة إنشائه المستمرّة عبر التاريخ والثقافات المتنوّعة. وتفتح مقاربة زيمّلْ أفاقًا لفهم الشأن الدينيّ سوسيولوجيًّا، في الوقت الذي يبدو فيه منافسًا للعلم أو لعلمنة المجتمعات بقدرٍ ما انفكّ يتضاءل، رغم عودة الأصوليات والتعصّب إلى الظهور. ثم إنّ المقاربة الزيمّليّة إذ تفضّل مقاربة التديّن على مقاربة الدين المؤسّسيّ والعقديّ، تبدو مقنعة في زمن، زمننا نحن، بات فيه الدين أقلّ خضوعًا بكثير لتحكّم المؤسّسات التي ترمي إلى تأطيره، وأشدّ تناثرًا بكثير ثقافيًّا. ومثلما لا يفتأ المجتمع ينعقد وينحلّ، من خلال طائفة من الأفعال البَين ـ فرديّة، يتشكّل الدينيُّ ويتفكّك من خلال تجارب متنوّعة تتشابك على نحوٍ ما. وختامًا فإنّ انتباه زيمّلْ لصيغ التنشئة

الاجتماعية ذاتها ذو فائدة بالغة لدراسة كيفية إقامة مجتمع في الدين، أي الكيفيّة التي ينسج بها رجالٌ ونساء علاقاتٍ بالرجوع إلى مضامين دينية. وإذا ما كانت المسألة السوسيولوجية حقًّا، كما نتصوّر[144]، تلك التي انطلاقًا منها يكون في وسعنا وعلى نحوٍ خاص أن ندرس الشأن الدينيّ، مسألة صياغات الدين الاجتماعية، أي الطريقة التي ينسج بها الأفراد علاقة في صلة بذوي الكاريزما، واحدًا أو أكثر، فإنّ منظور زيمّل، متقاطعًا مع منظور فيبر، يغدو من ثَمَّ ذا خصوبة كشفية فائقة في سوسيولوجيا الأديان.

المراجع

أعمال جورج زيمّلْ

- *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation* (1908), trad. de l'allemand par Lilyane Deroche-Gurcel et Sybille Muller, Paris, PUF, 1999.

Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie (herausgegeben von H. J. Helle), Berlin, Duncler & Humblot, 1989.

---

(144) انظر دراستنا:

«La construction des liens socioreligieux: essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme», in Yves Lambert, Guy Michelat et Albert Piette (sous la dir. de), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 97-108.

- *Essays on Religion*, edited and translated by Horts Jürgen Helle in collaboration with Ludwig Nieder, New Haven and London, Yale University Press, 1997.

- *La religion*, traduit de l'allemand par Philippe Ivernel, postface de Patrick Watier, Paris, Circé, 1998.

- *Rembrandt* (1916), trad. Par Sybille Muller, Saulxures, Circé, 1994.

دراسات عن جورج زيمّلْ

- François Léger, *La pensée de Georg Simmel. Contribution à l'histoire des idées en Allemagne au début du XX^e^ siècle*, préface de Julien Freund, Paris, Kimé, 1989.

- Otthein Rammstedt et Patrick Watier (sous la dir. de), *G. Simmel et les sciences humaines*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992.

- Jean Séguy, «Aux enfances de la sociologie des religions: Georg Simmel», *Archives de sociologie des religions*, 9^e^ année, no. 17, janvier-juin, 1964, p. 5-44.

- Patrick Watier, «G. Simmel: Religion, sociologie et sociologie de la religion», *Archives de sciences sociales des religions*, 93 (janvier-mars), 1996, p. 23-50.

- Patrick Watier (sous la dir. de), *Georg Simmel, La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Klincksieck, 1986.

الفصل الخامس

إميل دوركايم (1858 - 1917)

المقدّسُ والدين

لا أحد من بين «كلاسيكيّ» السوسيولوجيا أجدر من إميل دوركايم (Émile Durkheim) بلقب «مؤسّس». كان دوركايم مؤسّسًا قبل كلّ شيء بمشروعه: مشروع تأسيس السوسيولوجيا علمًا وضعيًا، مستقلًا بذاته عن فلسفة التاريخ وبإزاء علم النفس في آنٍ واحد. وهو، إذ كان أوّل من شغل كرسيّ السوسيولوجيا في السوربون، كان المؤسّس أيضًا بتشكيله «مدرسة» حقيقية حول مجلة **الحولية السوسيولوجية** التي أنشأها في عام 1897، فكانت مِحضنة رائعة للبحوث والمبادلات. نجد من بين من كانوا ضمن هذه المجموعة الدوركايمية أسماء سيليستان بوغليه، وهنري هوبار (Henri Hubert)، ورينيه هرتز (René Hertz)، وبول فوكونيه (Paul Fauconnet)، ولوي جيرنيه (Louis Gernet)، وموريس هلبفاكس، وفرانسوا سيميان (François Simiand)، وبول لابي (Paul Lapie)، وجورج دافي (Georges Davy)، وطبعًا اسم ابن أخته مارسيل موس (Marcel Mauss). وأخيرًا كان دوركايم مؤسّسًا من خلال شهرة مُنجزه اللاحقة، شهرةً هائلة، في فرنسا كما في الخارج.

ولا تزال أعماله تغذّي باستمرار عددًا من الشروح والمقالات والمصنّفات والمؤتمرات والدروس، وتمثّل موضوعًا لها. ومثلما يحدث في الغالب، فقد ساعد هذا الصدى الواسع على وجود تبسيط أسهم في جعل الفكر الدوركايميّ متكلّسًا، بحصره في طوق «نزعة اجتماعويّة» شديدة الضيق. وبسبب تأويل للقاعدة الشهيرة المأثورة عن كتابه **قواعد المنهج السوسيولوجيّ** ـ والتي تقول إنّ من المهمّ «معالجة الظواهر الاجتماعية بوصفها أشياء» ـ تأويلًا غير ملائم كما لو أنّها دعوة إلى مماهاة قوانين المجتمع بقوانين العالم الطبيعيّ، جرى إفقار قراءة أعمال دوركايم مع تحويل مؤلفها إلى تمثال للفارس الأكبر للسوسيولوجيا الفرنسية. وفي اتجاه مقابل، كانت [الفلسفة] الوضعية الدوركايمية، والشكلانية المنهجية، والتطوّرية، والوظيفية، والأخلاقية، الدوركايمية كلها، الواحدة تلو الأخرى موضوعًا لأشدّ الانتقادات حدّة. فمن وراء التصور الشموليّ للمجتمع الذي يخترق أعمال دوركايم، تم الكشف عن آثار فلسفة اجتماعية عتيقة. ومن وراء الطموح إلى جعل السوسيولوجيا عِلمًا، جرى التشديدُ على فقر المادة الإمبيريقيّة التي قد لا تهمّ باحثي اليوم. فهل لهؤلاء ما يتعلمونه لكي يضعوا سوسيولوجيا للعمل أو سوسيولوجيا للدين، و**لتقسيم العمل الاجتماعيّ** (*De la division du travail social*)، أو **الأشكال الأساسية للحياة الدينية** (*Formes élémentaires de la vie religieuse*)؟ إنّ بعضهم لفي شكّ من ذلك. «إنها، في تقديرهم، كتب لمؤرخي السوسيولوجيا والمتخصّصين في

إميل دوركايم: فهي معالم رائعة، تجاوزها الزمن، ومنزلتها معلومة، وهي كتب ميتة»[145] ومن ثَمّ ألا تكون قراءة دوركايم شيئًا سوى تمرين إجباريّ في منهاج الدراسة لعالم متدرّب في السوسيولوجيا؟ إن شُرّاح أعمال دوركايم الأشدَّ ألمعيّة يحرصون، على النقيض من ذلك، على بيان ثراء الفكر وتعقّده، وأنّه فكرُ مُنظّرٍ ذي ابتكاريّة علميّة باهرة، وفكر رجلٍ منخرط انخراطًا عميقًا في قضايا مجتمع عصره، على نحو شغوف وفي الوقت نفسه ممزَّق جلّ الأحيان. إنّ الإجابات التي جَهِد دوركايم في تقديمها لمشكلة الإصلاح الأخلاقيّ للمجتمع الفرنسيّ قد تكون شاخت. ورؤيته لمجتمع حديث تخلّص من قيد الديانات التقليدية، لكنه قادر على إقامة مَثل أعلى جمعيّ جديد بجعل الإنسان «شيئًا مقدّسًا بل الشيء المقدّس بامتياز»، قد تبدو اليوم شديدة الوهم، بمثل ما يبدو إيمانُه الراسخ بدور المدرسة كمكان لبلورة «دين الإنسان» الجديد هذا، ونشره. بيد أنّ الرهانات النظرية والسياسية والأخلاقية الكامنة في مبدأ مشروعه العلميّ تظلّ، من نواحٍ عديدة، ذات راهنيّة فائقة. ذلك أنّها تتعلق على نحو أساسيّ بطبيعة الآصرة الاجتماعيّة، وما تؤول إليه هذه الآصرة في مجتمع من الأفراد.

---

(145) C. Baudelot et R. Establet, *Durkheim et le suicide*, Paris, PUF, 1984, p. 9.

على نقيض ذلك يعبّر هذان المؤلفان عن إعجابهما بكتاب الانتحار (*Le suicide*) ويمثّل في رأيهما «نجاحًا» و«استثناء» في أعمال دوركايم.

دوركايم في عصره: البحث عن مخرج من «البرود الأخلاقي السائد على سطح حياتنا الجماعية»(146)

من الضروري لكي نتبيّن الصلة بين هذا التساؤل المهمّ وسوسيولوجيا الدين الدوركايمية أن نلقي الضوء بإيجاز على مسار حياة دوركايم والتوترات التي شقته. ولد دوركايم في عام 1858 بإبينال (Épinal). ولما كان مضطرًا إلى إعالة أسرته في إثر موت والده، احترف مهنة التدريس بعد فترة شباب اتسمت بالاجتهاد ودراسة ثانوية لامعة. وفي مدرسة المعلمين العليا التي انتسب إليها عام 1879، لاحظ زملاؤه الطلاب ـ ومنهم برغسون (Bergson) وبخاصة جوراس (Jaurès) الذي جمعه إليه انسجام عميق ـ صرامته الزاهدة، وشعوره بالواجب وقدرته الاستثنائية على العمل. فهل كان ذلك التقشف الشخصيّ ذا صلة بأصول دوركايم الدينيّة؟ وإذ كان دوركايم نجلًا وحفيدًا لسلالة من الحاخامات، فإنه ومن وقت مبكّر نأى بمسافة عن جذوره اليهودية وكان يعُدّ نفسه لاأدريًّا، وعقلانيًّا، وملحدًا. لقد كان هذا اليهوديّ المتعلمِن، والذي قد يكون انجذب في لحظة ما إلى

---

(146) É. Durkheim, «Le sentiment religieux à l'heure actuelle», *Archives de sociologie des religions*, no. 27, janvier-juin 1969, 73-77, p. 77.

يتعلق الأمر بإعادة محاضرة عن مستقبل الدين (l'*Avenir de la religion*) قدمها دوركايم ضمن سلسلة محاضرات نظمها اتحاد المفكرين والمؤمنين الأحرار (Union des libres penseurs et libres croyants) طوال شتاء 1913 ـ 1914. ونشر المجموع في كتاب **الشعور الدينيّ في الزمن الحاضر** (*Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, Paris, Vrin, 1914).

الكاثوليكية، شاهدًا مرموقًا على النزعة الإنسانوية العلمانية للجمهورية الثالثة. وقد انصرف شرّاح كثيرون إلى البحث في مسار دوركايم الشخصيّ عن المرتكزات الدينية لانشغاله الرئيس بالأخلاق، وعن مَصدر ممكن في الوقت ذاته، لاهتمامه بالدين كظاهرة اجتماعية[147]. وليس غريبًا في أيّ حال أن يكون قد اتُّهم مرات عديدة في حياته بسبب أصوله العائلية والدينية[148]. عرف دوركايم -اليهوديّ الإنسانويّ الجمهوريّ والعلمانيّ- وبشدة منذ سن الرشد إلى مماته عام 1917، التقلبات المفاجئة والتساؤلات المنبثقة من عصر متأزم، موسوم بهزيمة 1870، وبقمع الكومونة، وتصاعد المشاعر القومية التي هدّد غضبُها

---

(147) انظر بخاصة: J.-C. Filloux, «Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin», *Revue française de sociologie*, XVII (2), 259-266, et A. Derezansky, «Note sur la judéité de Durkheim», *Archives de sciences sociales des religions*, 69, janvier-mars 1990, 157-160.

انظر أيضًا: (William S. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, London et Boston, Routledge et Kegan Paul, 1984) الذي يلحّ على هذا البعد. ويمثل هذا الكتاب أيضًا حصيلة وافية لسوسيولوجيا الدين لدى دوركايم.

(148) سبّب له انخراطه في الصراع حول دريفوس حين كان يدرّس بجامعة بوردو (Bordeaux) حيث عيّن في عام 1887، هجومات شخصية أثارت احتجاج طلابه. وقبل موته بقليل - وفي الوقت الذي قُتل فيه نجله على جبهة سالونيك (Salonique) عام 1915 - طلب سيناتور إلى اللجنة المكلفة بمراقبة الأجانب على التراب الوطني فحص حالة هذا «الأستاذ في سربوننا» (notre Sorbonne)، «الفرنسيّ ذي الأصول الأجنبية والذي يمثل على الأرجح، وهذا ما زُعِم على كل حال، وزارة الحرب الألمانية (Kriegministerium)» ذكره ج. دوفينيو: J. Duvignaud, *Durkheim*, Paris, PUF, 1963, p. 11.

الساخط مؤسّسات الجمهورية، وختامًا بالحرب الكبرى. لقد تعلّق طول حياته بالتفكير في الشروط التي بها كانت الجمهورية تستطيع أن تجعل القيم المشتركة الضرورية للحياة في المجتمع قيمًا ساطعة. لذلك انهمك في تشييد العلمانية (كان عضوًا في فيدرالية الشبيبة العلمانية Fédération des jeunesses laïques، وشايع مُثُلًا اشتراكيّة إنسانية كان جوراس زعيمَها). غير أنّ هذا الرجل الملتزم كان رجل علمٍ قبل أيّ شيء. فلم يدخل قطّ مباشرة إلى الحلبة السياسيّة[149].

واجه دوركايم قضايا عصره في نشاطه الجامعيّ والعلميّ ذاته، بصرامة الأستاذ والعالم، ولكن أيضًا وبحسب جورج دافي، بالميل الباطنيّ النضاليّ لـ «حَوَاريّ»[150]. وإذ نال القبول في التبريز بشعبة الفلسفة عام 1882، فقد درّس لبضع سنوات في ثانويات الأقاليم، ثم حصل على منحة أتاحت له أن يكتشف تطور العلوم الاجتماعية بألمانيا في المكان عينه. وقد غذّت تلك التجربة مقالاتٍ عدّة صدرت في عامي 1886 ـ 1887 في **المجلة الفلسفية** (*Revue philosophique*). وفي عام 1887، عُيّن في كرسيّ للبيداغوجيا وعلم الاجتماع بجامعة بوردو، وهو الكرسيّ الذي شغله مدّة خمس

---

(149) بيّن ب. لاكروا (B. Lacroix) بوضوح أنّ ذلك التحفّظ كان متعلقًا بتوتر بين اهتمام بالغ بالشأن العام وتصوّر صارم للحياة الفكرية:
«Aux origines des sciences sociales françaises: Politique, société et temporalité dans l'œuvre d'Émile Durkheim», *Archives de sciences sociales des religions*, no. 69, janvier-mars 1990, «Relire Durkheim», p. 109-127.

(150) G. Davy, «E. Durkheim. I: L'homme», *Revue de métaphysique et morale*, no. 26, 1919, 181-198.

عشرة سنة إلى حين تعيينه في باريس في عام 1902. وإنما في تلك الحقبة البوردولية أتمّ دوركايم أطروحته للدكتوراه، **في تقسيم العمل الاجتماعيّ**، التي نشرت في عام 1893 وعزّزتها ـ وفق تقاليد العصر ـ أطروحة تكميلية لاتينية عن مونتسكيو (Montesquieu). وفي تلك الفترة أيضًا وضع بالتدريج من خلال دروسه الأسسَ النظرية والمنهجية لسوسيولوجيته. فتناولت دروسه التضامن الاجتماعيّ، والأسرة وصلات القرابة، والانتحار، وفيزيولوجيا القانون وآداب السلوك، والدين؛ وقد نُشرت بعد مماته، وهي جزء لا يتجزّأ من منجز دوركايم، تمامًا مثل العناوين الأربعة التي صدرت في حياته[151]. إنّ السؤال القائم في صميم هذا المنتَج العلميّ الكثيف مرتبط مباشرة بحَيْرة دوركايم، حيرة لا ينفصل وجهُها السياسيّ عن وجهها الأخلاقيّ: تلك المتعلقة بالوسائل التي تجعل جميع قوى المجتمع منخرطة في عملية بناء عالمٍ اجتماعيّ تحكمه العدالة.

السؤال الذي يخترق كتاب **في تقسيم العمل الاجتماعيّ**، وضمن أفق موسوم وسمًا واضحًا بالنزعة التطورية المتفائلة لأوغست كونت، هو أوّلًا سؤال التماسك الاجتماعيّ. يسأل دوركايم ما الذي يجعل الفرد يصير أشدّ تبعية للمجتمع في الوقت الذي يصير فيه أكثر استقلالًا بذاته؟ ما الذي يصنع الآصرة الاجتماعية بين الأفراد؟ كيف يكون الحفاظ على تلك الآصرة في مجتمع حديث يتجه فيه المثالُ الأخلاقيّ المشترك بين الأفراد إلى التلاشي؟ لقد أكّد دوركايم

(151) انظر المراجع عن دوركايم في ملحق الفصل.

بشدة على قصور الإشكالية الإرادوية لـ«التعاقد» قاعدةً للآصرة الاجتماعية. كما وضع أيضًا بقوّة موضع السؤال النزعة النفعية لواحدٍ مثل سبنسر (Spencer) الذي يرى وجود الآصرة الاجتماعية نتيجة للفائدة التي يجدها الأفراد في تعاونهم معًا. إنّ المَيز الذي يقيمه بين شكلين من التضامن الاجتماعيّ معروف: فهو يقابل التضامن الآلـيّ للمجتمعات التقليدية التي يحكمها تشاكلُ المشاركات الفردية في الحياة الجماعية وتجانُسها من جهة، بالتضامن العضويّ للمجتمعات الحديثة من جهة أخـرى، حيث الحاجة إلى تكامل الأفراد والمجموعات القائمة بمهمات متمايزة. فالمجتمعات الأولى موسومة بشيوع «الوعي الجمعيّ» المفروض على أعضائها جميعًا، وهي محكومة بقانون قمعيّ. وفي المجتمعات الثانية، فإنّ تراجع قوة الوعي المشترك يُترجَم في إقامة قانون تعويضيّ لا يستهدف معاقبة الخرق بقدر ما يبغي جبرَ ضررٍ اجتماعيّ مخصوصٍ وإنهاءَ الخلل الذي أحدثه ذلك الاضطراب. النقطة الأساسية أنّ دوركايم يجمع مباشرة ومنذ أعماله الأولى الآصرةَ الاجتماعية بالوازع الأخلاقيّ المندرجِ ضمن «القواعد التي تسوس علاقاتِ الناس الذين يكوّنون مجتمعًا»[152]. يفترض هذا التصوّرُ الأخلاقيّ للآصرة الاجتماعية بصفة قبْلية أسبقيةَ المجتمع على الفرد، ويقتضي ألّا تنشأ «الحياة الجماعية من الحياة الفردية، بل العكس من ذلك، أن تنشأ الثانية من الأولى». إنّ سطوة المجتمع الأخلاقية على الفرد ـ السطوة التي

(152) *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1893; Paris, PUF, 1991, p. 140.

تؤسّس الآصرة الاجتماعية وتمنحها طابعَها الموضوعيّ ـ موضّحةٌ بجلاء في الصفحات الأولى من كتاب **قواعد المنهج السوسيولوجي**:

«حين أؤدي مهمّتي كـأخٍ، أو زوج، أو مـواطـنٍ، وحين أفي بالالتزامات التي تعهّدتُ بها، فإنّني أنجز واجباتٍ حُدّدت خارجًا عنّي وعن أعمالي، في القانون والأعـراف. ومع أنّ تلك الواجبات تتفق ومشاعري الخاصة ومع كوني أشعر باطنيًّا بأنها واقعٌ، فإنّ هذا الواقع لا يمنع أن أكون موضوعيًّا؛ ذلك أنّني لست من قام بتلك الواجبات، وإنّما تلقّيتها بالتربية. (...) كذلك معتقداتُ المؤمن وممارساتُ حياته الدينية، فإنه وجدها عند ميلاده؛ وهي إذا ما كانت موجودة قبله فمعنى ذلك أنها توجد خارجًا عنه. إنّ نظام العلامات الذي أستخدِمه للتعبير عن فكري، ونظامَ العُملة الذي أستعمله كي أسدّد ديوني، وأدوات القرض التي أستعملها في علاقاتي التجارية، والممارسات المتّبعة في مهنتي... إلخ، تعمل في استقلالٍ عن وجوه استخدامي لها. وإذا ما أخذنا جميع الأعضاء الذين يتكوّن منهم المجتمع، فإنّ ما تقدّم يمكن أن يُعاد في شأن كلّ واحد منهم. هذه إذًا طرائقُ في التصرّف والتفكير والشعور تقدّم تلك الخصيصة البارزة في كونها توجد خارج وعي الأفراد»[153].

نرى جيّدًا في هذا النصّ ونصوص أخرى كثيرة، ما الذي قاد بعض الشرّاح إلى الإلحاح بنحو خاصّ على النزعة «الاجتماعوية» لدى مؤسّس **الحولية السوسيولوجية** وعلى التصوّر الحتميّ الذي قد ينتج

---

(153) *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895; Paris: PUF, 1973, p. 3-4.

من الإقرار بأولويّة للمجتمع على الفرد. بيد أنّ في ذلك تجاهلًا لكون هذا الإلحاح على أولوية الاجتماعيّ إنما يندرج دومًا لدى دوركايم في توتر يشدّه إلى القدرة الأخلاقية التي ينسبها إلى الفرد. وهكذا لا تقتصر الأخلاق على الإكراه الخارجيّ الذي يمارسه المجتمع على الأفراد. إنّ شعور الإلزام يتغذى أيضًا من التعلّق الوجدانيّ والإيجابيّ بالمجموعة الاجتماعية وينتعش بخاصة في «القوة العقلانية للأخلاق»، وفي قدرة الأفراد المستقلة على إلزام أنفسهم بأنفسهم حتى يضمنوا عيشهم المشترك. ومنذ الصفحات الأولى لكتاب في **تقسيم العمل الاجتماعيّ**، يعبّر دوركايم عن القلق الذي ينتابه من التهديدات التي يمثلها تزايد تبعية الفرد بإزاء المجتمع على استقلاله الشخصيّ. وسيؤكّد دوركايم مرات عديدة ضرورة فرض حدود على قوة تدخّل الدولة في سبيل حماية الحقوق الفردية، كما يؤكد على أهمية الجمعيات التي تتيح للأفراد أمام تلك القوّة صَون قدرتهم على التنظّم الذاتيّ. «يلاحظ ف. أ. إيزومبير (F. A. Isambert) أنّ الفرد موضوع عناية خاصة في أعمال دوركايم كلها، إلى حدّ يجعل بالإمكان تعريف السوسيولوجيا الدوركايمية لا كعلم المجتمع بل كعلم العلاقات بين الفرد والمجتمع»[154]. بقى أنّ المجتمع الحديث نفسه هو ما سمح بإثبات ذات الفرد: فالأمر متعلق إذًا بالتفكير في صون استقلاله الذاتيّ انطلاقًا من الحتميات الاجتماعية التي أتاحت

---

(154) F. A. Isambert, «La naissance de l'individu», in Ph. Besnard, M. Borlandi et P. Vogt, *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Paris, PUF, 1998, p. 113-133.

هذا المكسب العظيم[155]. وإنما يجب أن يُقرأ دوركايم ضمن هذا المنظور، إذا ما كنا نريد الذهاب أبعد من المؤاخذة على «النزعة الاختزالية» الموجّهة بنحوٍ خاص إلى سوسيولوجيّته للدين.

عُيّن دوركايم في باريس عام 1902، وصار في عام 1906 صاحب كرسيّ علم التربية الذي شغله فردينان بويسّون (Ferdinand Buisson) بالسوربون. وكان عام 1912 عام صدور **الأشكال الأساسية للحياة الدينية**، المصنّف الخطير والأخير أيضًا. وفي عام 1913 أدرِجَت رسميًّا الإشارةُ بعبارة سوسيولوجيا في عنوان كرسيّه الجامعيّ. وفي تلك الفترة، مثّلت مجلة **الحولية السوسيولوجية** التي أنشئت عام 1897 موضعًا محوريًّا للنقاش في العلوم الاجتماعية. فقد ضاعف دوركايم، واللفيفُ الذي معه، إصدار المقالات، والإسهام في النقاشات، وتقديمَ الكتب ونقدها. وقد توقفت تلك الحياة العلمية الجماعيّة الزاخرة زمن الحرب. وإذ كان دوركايم منخرطًا بنشاط في النضال ضد الدعاية الألمانية، فإنه اضطر حين مرض إلى إيقاف نشاطه عام 1916. وسبق موتُ نجله أندريه (André) في جبهة الحرب موتَه هو بقليل، في 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1917.

المقاربات الأولى للدين: البحث عن تعريف

إنّ مسألة الدين جزء رئيس من التفكير في طبيعة الآصرة الاجتماعية وفي شروط التماسك الاجتماعيّ، وهو تفكير يمثل الخيطَ الناظم لأعمال دوركايم. وإذ جرى تناولها منذ كتابات دوركايم

(155) B. Lacroix, art. cité.

الأولى فإنها باتت تدريجيًّا مفتاح إشكاليته للآصرة الاجتماعية، إلى حدّ إثارة ردّ فعل لدى بعض معاونيه الذين كان الإلحاح عليها ينتهي إلى إثارة حنقهم[156]. ففي الدين يجد دوركايم فعلًا الصيغة الأولى لهذه الروح المشتركة التي تشدّ المجتمع بعضَه إلى بعض. ذلك أنّ المجتمع ليس مجموع أفراد يشغلون فضاءً معيّنًا في ظروف مادية معيّنة. إنه «قبل كلّ شيء مجموعة أفكار ومعتقدات ومشاعر من كلّ نوع تتحقق بواسطة الأفراد؛ وفي صدارة هذه الأفكار يوجد المثال الأخلاقيّ الذي يكون العلة الرئيسة لوجود المجتمع»[157]. إنّ دراسة الدين هي دراسة ظروف تكوّن ذلك المثال الأخلاقيّ. وهي أيضًا وبصفة ملازمة التساؤل عن مصير المجتمع عندما يتوقف هذا الواقع الأخلاقيّ للمجتمع ـ كما هي حال المجتمع الحديث ـ عن التعبير عن نفسه في صيغة دينية. يتعيّن حينئذ اكتشاف «تلك القوى الأخلاقية التي لم يتعلم البشر إلى حدّ الآن تمثلها إلا في صيغة مجازات دينية؛ فينبغي تجريدها من رموزها وتقديمها في عُريها

(156) تلك حال لابي (Lapie) الذي كتب إلى س. بوغليه بتاريخ 7 أيار/ مايو 1897: «إنّه، في الجوهر، يفسّر الآن كل شيء بالدين، منع الزواج بين الأقارب مسألة دينية؛ القصاص ظاهرة من أصل دينيّ، كل شيء دينيّ (...)»:

In P. Besnard (éd.), «Les durkheimiens», *Revue française de sociologie*, XX-1, 1979, p. 39.

(157) *Sociologie et philosophie* (éd. C. Bouglé), Paris, Alcan, 1924; Paris: PUF, 1967, p. 79.

العقلانيّ»[158]. إنّ دراسة الدين إذًا هي العَودُ إلى مصادر الآصرة الاجتماعية كي يتم التفكير تفكيرًا أفضل في إعادة تأسيسٍ ممكنة لهذه الآصرة في مجتمع مُعلمَن.

يذكر دوركايم في رسالة نشرت عام 1807 اكتشافه للدور المهمّ للدين في الحياة الاجتماعية مثل «وحي»، رسم كما قال هو، «خطًا فاصلًا» في تطور فكره. ولقد أرّخ هو ذاته هذا الاكتشاف، الكفيل في رأيه بتبرير «استئناف جديد» لبحوثه السابقة، بعام 1895. وكان الدرس الذي قدّمه ذلك العام في بوردو المناسبة لذلك، وهو الدرس الذي لم يُعثر على تقييداته، ولكنّ المقالة الصادرة في **الحولية السوسيولوجية** عام 1899 بعنوان «في تعريف الظواهر الدينية» (De la définition des faits religieux) يقدّم على الأرجح خلاصته التأليفية. ومنذ ما قبل «منعرج» عام 1895 هذا، كان دوركايم قد تناول في كتاباته المسألة الدينية. غير أنّنا للدخول في بلورة تفكيره في هذا الموضوع يجوز لنا أن نتخذ من مقالة 1899 نقطة انطلاق.

وطبقًا للمقتضى المنهجيّ المَصوغ في كتاب **قواعد المنهج السوسيولوجيّ** («ينبغي أن يكون المسير الأول لعالم السوسيولوجيا تعريف الأشياء التي يعالجها»)، فإنّ هذا النصّ يتصدّى إلى وضع تعريف للدين. ولا يتعلق الأمر بأن نقول ماذا يكون الدين في حدّ ذاته، وإنما برصد مجموعة ظواهر نسعى معًا بجهد إلى بيانها لأنها ذات سمات مشتركة. ولا يمكن لهذا التعريف الأوّلي طبعًا أن

(158) *L'éducation morale* (éd. P. Fauconnet), Paris, Alcan, 1925; Paris: PUF, 1974/1990, p. 76.

يكون موضوعه تعبيرًا عن ماهية الشيء المعرَّف. فهو ـ كما كتب دوركايم ـ لا يستطيع شيئًا غير «تحديد دائرة الظواهر التي سيتناولها البحث، وتعيين العلامات التي بها نعرفها، وما به تتميّز عن الظواهر التي قد تلتبس بها»[159]. يبدأ دوركايم بيانه بنقد تعريفات الدين المؤسّسة على فكرة «ما فوق الطبيعيّ» (surnaturel) أو على مقولة «الألوهة»، ملاحظًا في ذلك أنّ عددًا من الأديان لا يحيل إليها ألبتة. ويُلمح في هذا الصدد إلى استقلال فكرة الإله عن التمييز ـ الموجود في جميع الديانات ـ في الأشياء بين مقدّسات ومدنّسات[160]. لكن فكرة المقدس تظل هنا صورية جدًّا، ولا شيء كثيرًا يجمعها بالفكرة التي ستتثبّت لاحقًا في كتاب **الأشكال الأساسية للحياة الدينية**، العمل الإمام لعام 1912. هي في الواقع ترتبط في علاقة دائرية بفكرة الدين الذي يجهد دوركايم في تعريفه. إنّ الأشياء المقدسة إنما هي «تلك التي بلور المجتمع ذاته تمثلاتها»، في حين أنّ الأشياء المدنّسة هي «تلك التي يبنيها كل واحد منا بمعطيات حواسه ومعطيات تجربته». فالتقابل بين هذه وتلك ـ تقابلًا يشبه تقابل «الروحيّ» و«الزمنيّ»، أو تقابل «الفرديّ والاجتماعيّ» ـ لا يسمح في حد ذاته بتعريف

---

(159) «De la définition des phénomènes religieux», *L'Année sociologique*, II, 1897-1898 (1899), 1-28.

أعيد نشره في: le *Journal sociologique* (éd. J. Duvignaud, Paris, PUF, 1969), 140-165.

(160) قاعدة الفصل التي كان قد أكّد أهميتها في مقالة أسبق بقليل، حول «تحريم زنا المحارم وأصوله» (La prohibition de l'inceste et ses origines).

الخصوصية «الدينية» للظواهر المعنيّة. يرفض دوركايم من جهة أخرى رفضًا صريحًا فكرة تعريف الظواهر الدينية انطلاقًا من «الممارسات المتصلة بأشياء مقدّسة» (بعبارة أخرى انطلاقًا من الدين): ذلك أنّ هذا العمل لا يعدو أن يكون ـ كما لاحظ هو بنفسه ـ تعويض كلمة (دين) بكلمة أخرى غيرها هي (مقدّس) و«هذا الاستبدال في حد ذاته لا يحقق توضيحًا ألبتة». ومن ثمّ، ما الذي يتيح تعرّف الظواهر الدينية بوصفها «مجموعة ظواهر غير قابلة للاختزال في أيّ شيء غيرها»؟ المَلمح المميّز المحتفظ به في تعريف عام 1899 هو وجود معتقدات إلزامية، لا توضع موضع الشك وتوحي إلى من يعتنقونها بشعور الاحترام نحوها مطلقًا. وتتشكلن هذه المعتقدات في صيغة أساطير وعقائد تعبّر عن ذاتها في احتفالات وممارسات طقوسية[161]. يبقى إذًا أن نفسّر سوسيولوجيًا ـ من وراء ذلك التعريف الوصفي لكلّ تنظيم دينيّ ـ الشعورَ الموجود في أصل هذا التنظيم. وبعبارة أخرى ينبغي أن نبيّن أصله الاجتماعيّ. من أين يأتي ذلك «الإجلال» الذي يتملك المؤمنين ويدفعهم إلى عدم الشك في ما يؤمنون به؟ يرسم دوركايم في هذا المستوى برنامج بحث يعيّن بوضوح الأصل الاجتماعيّ لفكرة المقدّس، لكنه لا يقول شيئًا عن طبيعة هذا المقدّس ومحتواه. كتب دوركايم «إنّ القوى التي ينحني أمامها المؤمن ليست

(161) مما تجب ملاحظته هو إلى أيّ حدّ يطابق هنا التوصيفُ المبذولُ للدين النموذجَ الكاثوليكيّ لديانة ذات عقائد راسخة، وللعبادة فيها مكان محوريّ: فالكاثوليكية تمثل بالنسبة إلى دوركايم وكما هو شأن كثيرين من علماء سوسيولوجيا الدين الفرنسيين، المرجعَ المتوافر عن «الدين بامتياز» الأقربَ تناولًا.

مجرد طاقات فيزيائية، بمثل ما تُعطَى إلى الحسّ والخيال؛ إنها قوى اجتماعية. وهي منتَج مباشر لمشاعر جماعية، انتهى بها أمرها إلى اتخاذ لبوس ماديّ. ما هي تلك المشاعر، وما الأسباب الاجتماعية التي أيقظتها وحملتها على التعبير عن نفسها بهذه الصيغة أو تلك، وأي غايات اجتماعية يلبيها التنظيمُ الذي يتولّد على هذا النحو؟ هكذا هي الأسئلة التي على علم الأديان أن يعالجها»[162].

ثمة إذًا بين تعريف عام 1899 والتعريف الذي سيدور في كتاب **الأشكال الأساسية للحياة الدينية** حول فكرة المقدّس، تغييرٌ حقيقيّ في المنظور. وذلك الانقطاع، مثلما لفت إليه النظر جيدًا ف. أ. إيزومبير، يعوق التفكير في سوسيولوجيا دوركايم الدينية كبلورة مستمرة تتقدم انطلاقًا من «وحي» عام 1895. والراجح أنّ لحظة أعوام 1895 ـ 1899 كانت انعطافة في مجرى تفكير دوركايم، قادته إلى وضع الدين في المركز من جهازه لتحليل المجتمع. غير أنّ التحويرات التدريجية في تصوّره للمقدس هي ما سيفرز في بقية مساره إعادة تنظيم عميقة لمقاربته للدين[163].

---

(162) «De la définition des phénomènes religieux» art. cité, p. 25.

(163) يقدم ف. أ. إيزومبير تحليلًا معمّقًا لهذا المسار، ولمختلف مصادر النظرية الدوركايمية في المقدّس، طيّ مقالةٍ تمثل أفضل مادة تأليفية متوافرة في هذا المبحث:

«L'élaboration de la notion de sacré dans l'École durkheimienne», *Archives de sciences sociales des religions*, no. 42, juillet-décembre, 1976, 35-56.

ويستند العرض اللاحق إلى هذه المقالة استنادًا قويًّا.

بلورة فكرة «المقدّس»: إضافة المدرسة الدوركايمية

ساعدت على إعادة التنظيم تلك، عواملُ عدّة وأسهمت إسهامًا حاسمًا في انبثاق المادة التأليفية الدوركايمية. كان التأثير الأول، كما أكّد دوركايم نفسه، من لدن روبرتسون سميث (Robertson Smith) والمدرسة الأنثروبولوجية الإنكليزية[164]. لقد عالج روبرتسون سميث في كتابه عن دين الساميين[165]، إشكالية تتعلق بالمقدّس تقيم صلة بين نَذر أشياء أو كائنات للألوهة، وواقع أن تلك الأشياء والكائنات تخضع، شأنها شأن الأشياء والكائنات المدنّسة لضروب من التحريم. ومردّ طابعها «المقدّس» إنما هو «النَّذر» الذي تكون موضوعَه والذي يجعلها تنتسب إلى الألوهة. أثار هذا المنظور اهتمام دوركايم بشدة لكنه لم يكن مُلهِمًا لمقالة عام ١٨٩٩. فقد تمت البلورة الدوركايمية المحض لفكرة المقدّس من خلال مبادلات مكثّفة حدثت في تلك الأعـوام ضمن المجموعة الملتفة حول **الحولية السوسيولوجية**. وقد تغذّى فكر دوركايم من تلك المبادلات حتى وإن لم يُحِل دوركايم إليها إحالة مباشرة. ثمّة مساهمتان كان لهما من هذا المنظور أهمية فائقة. وهما تعودان إلى هوبار وموسّ، صدرتا في **الحولية السوسيولوجية**: هما مقالتا «مقالة في طبيعة القربان ووظيفته»

(164) انظر: J. Sumpf, «Durkheim et le problème de l'étude sociologique de la religion», *Archives de sociologie des religions*, no. 20, juillet-décembre 1965, 63-73.

(165) Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edimbourg, 1899.

(Essai sur la nature et la fonction du sacrifice)، الصادرة عام 1899، و«الخطوط الأولى لنظرية عامة في السحر» (Esquisse d´une théorie générale de la magie)، الصادرة عام 1904. يلاحظ ف. أ. إيزومبير «يبدو واضحًا أنه ما كان لدوركايم أن يقدّم نظرية جديدة في الدين في كتاب **الأشكال الأساسية للحياة الدينية**، من دون عمل هوبار وموسّ». لكنه يضيف «لا يمكن أن نعُدّ هذه النظرية شيئًا مستعارًا من التلاميذ. إنّ حرص دوركايم الشديد على النسقيّة قد أضاف إلى البلورة النظرية الجزئية عن القربان، والمانا (mana)، والطقوس، وعن المقدّس بصفة عامة، إطارًا ملزمًا إلى حدّ ما، في وُسعِنا وبحسب المزاج أن نُعجَب بمنطقه أو أن نأسف لإكراهاته»(166). أغلب الظن أنّ قوة المادة التأليفية الدوركايميّة تفسّر أيضًا كيف أنّ الأثر المائز لأعمال تلاميذه وبخاصة أعمال موسّ قد بقي في محل ثانويّ جلّ الأحيان. ونحن اليوم نعيد اكتشاف الآفاق الجديدة التي تفتحها المقاربة المُوسّيّة لسوسيولوجيا الرمزيّ بعد أن ظلت معلقة في أعمال المعلّم(167). بيد أنه من غير الممكن وفي كلّ الأحوال، أن نتناول النظرية الدوركايمية في المقدّس من دون الرجوع إلى عدد من المشاركات الحاسمة التي أسهمت بصفة أو بأخرى في تبلورها.

---

(166) F.-A. Isambert, art. cité., p. 39.

(167) انظر في هذا الموضوع الكتاب المهمّ لكاميّ تارو: (Camille Tarot) C. Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris, La Découverte, 1999 (préface de A. Caillé).

تنفتح مقالة في طبيعة القربان ووظيفته على تحيّة تكريم إلى روبرتسون سميث الذي «أضاء بصفة باهرة» «الطبيعة الملتبسة للأشياء المقدّسة». وفي المقايسة التي أجراها بين ما هو مقدّس (holy) وما هو مدنّس (unclean)، يمكن أن نقرأ الطابع المتناقض في أساسه للأشياء والمواد المقدّسة، المفيدة والخطيرة في آنٍ واحد. فالتواصل مع تلك الأشياء والكائنات يكون مرغوبًا جدًّا وشديد الخطورة في الوقت ذاته. وللوصول إلى ذلك يجب الخضوعُ ـ كما هي الحال حين نتعامل مع أشياء وكائنات فيها دنس مُعدٍ ـ إلى إجراءات نزع العدوى. سيستخلص هوبار وموسّ جميع النتائج من هذا التشاكل بين العلاقة الشعائرية بالمقدّس من جهة، وبالمدنّس من جهة أخرى. إنّ دور القربان، «وسيلة الدنيويّ للتواصل مع المقدّس بواسطة ضحية»[168]، أن يجعل التنقل ممكنًا بين العالمين عالم المقدّس والعالم الدنيويّ ـ وهما يتجاذبان ويتنافران في آنٍ واحد. وفي الوقت الذي يضفي القربانُ فيه القداسة على القائم به (sacrificateur) وعلى الضحية (victime) فإنّه يتكفل بإضفاء القداسة على صاحب القربان (sacrifiant) إضفاءً يتيح لصاحبه هذا ولوج عالم المقدّس من غير خطر، ويقوم في الآن نفسه بنزع القداسة عنه نزعًا يطهّره (ومعه كذلك القائم بالقربان) من القداسة الممتنعة من العالم الدنيويّ. إنّ هذا التصوّر الحركيّ والجدليّ للقربان، مفهومًا بوصفه

(168) M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899), in *Œuvres* (éd. V. Karady), 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éd. de Minuit, 1968, p. 16.

أداة إجرائية للـ «دخول» إلى المقدّس و«الخروج» منه، يسمح بتمثل هذا المقدّس كفضاء رمزيّ يتضمّن مراقيَ مختلفة. إنّ كل طرف من القربان ـ صاحب القربان والقائم به والضحية ذاتها ـ يسير في منحنًى يرتفع تدريجيًّا صوب سَنام المقدّس، ومنه يعود لينحدر بعدها نحو الدنيويّ: «كلّ عنصر من الكائنات والأشياء التي تؤدّي دورًا في القربان إنما يكون منساقًا في ما يشبه الحركة المستمرة التي تجري من المدخل إلى المخرج على منحدرَين متقابلين. ولئن كان للمنحنيات الموصوفة على هذا النحو التشكيلُ العامُّ نفسُه للصورة، فإنها ليست على الدرجة ذاتها من السموّ؛ وطبيعيّ أن يكون المنحنى الذي ترسمه الضحية هو الذي يبلغ المرتقى الأعلى»[169]. هكذا هي الترسيمة العامة. وهي تتنوّع بقدرٍ ملحوظ وفق مختلف وظائف المقدس، العامة أو المميّزة، وبحسب ما يتعلق به الأمر، إن بقرابين تقديس (مسارّة، تولية، نذر... إلخ) أو قرابين نزع القداسة (تطهير، تكفير، إلخ)، وإن بقرابين تقام لصاحب القربان ذاته أو لشيء يهمّ صاحب القربان هذا. وليس مردّ وحدة النظام القربانيّ (كما كان يرى ر. سميث) «أنّ جميع ضروب القربان الممكنة قد نجمت عن صيغة بدائية وبسيطة. فمثل هذا القربان لا يوجد». وإنما تكمن تلك الوحدة في الجدلية ذاتها لإضفاء القداسة ونزعها، جدلية ماثلة في أيّ صيغة من القربان[170].

---

(169) M. Mauss, *Œuvres*, p. 255.

(170) المرجع نفسه، ص 301.

ولكن ما طبيعة المقدّس؟ وعـلامَ يقوم تقسيم العالم إلى «مقدّس» و«مدنّس»؟ في مقالة **خطوط أولى لنظرية عامة في السحر** الصادرة عام 1904 في **الحولية السوسيولوجية** شرع هوبار وموسّ في الجواب عن هذا السؤال رابطَين فكرة المقدّس بفكرة الـ«مانا» التي استعاراها (بالتحويل) من عالم الأنثروبولوجيا الإنكليزيّ كودرينغتون (Codrington)). و«المانا» هو تلك القوة المشدودة إلى الأشياء والأشخاص والطقوس نفسها، فتجعل تلك الأشياء فعّالة: فـ«المانا» هو القوة بامتياز، والنجاعة الحقيقية للأشياء التي تُعزّز فعلَها الميكانيكيّ من غير أن تُبطله. إنه هو الذي يجعل الشبكة تنتشِل، والبيت متينًا، والقارب يصمد للبحر. وهو الخصبُ في الحقل، وهـو في الطِبابة الأثـرْ المخلّص أو المُميت. وهو في السهم ما يقتُل، وفي هذه الحال يمثله عظم الموت الذي في قصبة السهم»[171].

تلك القوة هي أيضًا قوة الساحر والطقوس التي يمارسها. ولمّا كان المانا محتملَ الانتشار في كل مكان وكلّ شخص وشيء، فإنّ صفته تضع هؤلاء عندما يتعرّفون إليها «خارج المجال والاستعمال المشتركين». وهنا يتداخل المقدّس والمانا تمامًا: فما يكون مقدّسًا هو ما تُسنَد صفةُ المانا وتُعزى إليه، من الأشياء والأشخاص الذين يتمّ بسبب ذلـك فرزُهم وفصلهم عن المجال الدنيويّ. ويكون

---

(171) «Esquisse d'une théorie de la magie», *L'Année sociologique* (1902-1903), 1904, VII, p. 111; repris in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950/1968, 1-141.

ذلك الإسناد والعَزوُ نتيجة حكم جماعيّ تُبرمه المجموعة بحسب حاجاتها وتطلعاتها وانتظاراتها. وليس ذلك «الحكم السحريّ» نتيجة مسيرٍ عقلانيّ، وإنّما من ضغط عاطفيّ مصدره كامن في مخيال مجتمعٍ يتوق إلى تجاوز إكراهات الحياة العادية وعذاباتها: فهو «توليفة جمعية، واعتقاد إجماعيّ في لحظة محدّدة ولدى مجتمع ما، في حقيقة بعض الأفكار ونجاعة بعض الحركات». و«لأنّ التأثير المرغوب من قِبل الجميع ملحوظٌ من الجميع، فإنه يُنظر إلى الوسيلة بوصفها قادرة على إحداث الأثر. ولأنّ الهندوس الذين كانوا يلجؤون إلى براهمانات الأثارفافيدا (brahmanes de l´Atharvaveda) كانوا يرغبون في شفاء ذوي الحمّى، فقد بدا لهم سكبُ الماء البارد والتّماسُّ اللطيفُ بضفدعة، مُضادَّين كافيَين للحمّى من الدرجة الثالثة أو الرابعة. وفي نهاية الأمر، فإنّ المجتمع هو دومًا من يستعيد لنفسه فائدة حلمه»[172]. وهنا يقترن المقدّس بتجربة جمعية من نوع وجدانيّ، من خلال فكرة المانا التي سيُجريها دوركايم في كتابه **الأشكال الأساسية للحياة الدينية**، مع فكرة «المبدأ الطوطميّ أو المانا الطوطميّ». إنّ تلك الحالات الوجدانية الاجتماعية» هي في مبدأ الشعور المشترك بالمقدّس: فتمثلاتُ المانا التي تتشكل فيه هي «الوقائع الأصلية» للدين كما للسحر[173].

(172) *L'Année sociologique*, art. cité, p. 126-127.

(173) المرجع نفسه، ص 138.

ينبغي أن نضيف إلى هاتين المحاولتين لهوبار وموسّ ـ كما يفعل ف. أ. إيزومبير في المقالة التي نستعيد هنا سَيرها ـ الخلاصةَ النظرية التي تُمثلها مقدّمة هنري هوبار لكتاب **دليل وجيز في تاريخ الأديـان** (*Manuel d'histoire des religions*) لشنتوبي دي لا سوسّاي (Chantepie de la Saussaye)(174). وهـذه النصوص كلّها سابقة لصدور كتاب **الأشكال الأساسية للحياة الدينية**. وفيها نجد عناصر ستُستعاد وتُضفى عليها النَسقية في المنجَز الدوركايميّ الكبير: الازدواجُ البنيويّ للمقدّس وصبغته الاجتماعية البارزة، تداخُل فكرتَي المقدّس والمانا، والأخـذُ في الحُسبان «الحالات الوجدانية الاجتماعية» وهي أصل الشعور الدينيّ... إلخ. وتسمح النشراتُ المتتالية من **الحولية السوسيولوجية** بتتبع ظهور بعض الموضوعات وتبلورها. إنّ موضوع العلاقة مثلًا بين الدين وسيرورة إضفاء الرمزية والقوة الوجدانية للعلاقات ضمن المجتمع، ماثلٌ بوضوح في تقديم كتابٍ عن **مبادئ 1789 والعلوم الاجتماعية** (*Les principes de 1789 et les sciences sociales*)، نشره دوركايم عام 1890. لقد منحه ذلك التقديم فرصة تفكير جديد، جدّة مذهلة، في البعد الدينيّ للثورة الفرنسية(175). لكننا نلاحظ أيضًا الاستمرارية الموجودة بين التحليل الـذي يقترحه مـوسّ للحياة الدينية لدى

(174) باريس، 1904.

(175) « Les principes de 1789 et les sciences sociales », *Revue internationale de l'enseignement*, XIX, 1890, 450-456; repris dans *La science sociale et l'action* (éd. J.C. Filloux), 1970/1987, 215-225.

الإسكيمو في **محاولة** (*Essai*) عام 1904 والمقاربة الدوركايمية للتعاوُد الدوريّ في الطقوس الدينية الأسترالية ولتأثيرها الحيويّ في الضمائر. إن مسألة دوران الأفكار ضمن المدرسة الدوركايمية مسألة غامضة، وأغلب الظن أنها مشوّقة لمؤرّخي السوسيولوجيا، بيد أنّ بالإمكان اطّراحُها هنا جانبًا. ولا شكّ في أنّ تأثيرًا بالغًا لدوركايم قد وُجد في كلّ من عملوا إلى جانبه، وموسّ في طليعتهم. ولنتذكّر في الآن نفسه أنّ مجموعة الدوركايميّين كانت بيئة بحثٍ حيّة، تبودلت فيها الأفكارُ وتواجهت، وأنّ دوركايم نفسه قد وجد فيها تغذية قويّة لحُدوسه الخاصّة[176]. ولئن تمّ الاعتراف بدوركايم ـ أكثر من أعضاء آخرين مهمّين من تلك المجموعة وأكثر حتى من موسّ (الذي جعل منه كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) الرائد الرئيس للبنيوية)[177] ـ بوصفه مؤسّس سوسيولوجيا الأديان، فذلك لأنّ نظرية المقدّس والدين قد بلغت لديه مدًى ونسَقية قلّ ما يماثلهما في المتون السوسيولوجية.

مصنّف للمقدّس وللدين: «الأشكال الأساسية للحياة الدينية» (1912)

قدّم دوركايم فعلًا في كتاب **الأشكال الأساسية للحياة الدينية** الصادر عام 1912 حصيلة نظرية لنظراته في

(176) انظر: C. Tarot, op. cit., p. 29-45.

(177) C. Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, op. cit., IX-LII.

الديـن[178]. لذلـك ينبغـي قبـل أيّ تعليـق تقديـمُ المفاصـل الرئيسـة لتلك النظرات[179].

أ) في طور أوّل، حدّد دوركايم موضوع البحث، وضبطَ المبادئ المنهجية للمسير المتّبع. وتوجد هذه المُمهّدات في المقدمة والفصول الثلاثة الأولى من الكتاب الأوّل. وفي ذلك نجد كما في مقالة عام 1899 النقدَ الدقيق لمختلف تعريفات الدين المتوافرة. والتعريفاتُ المردودة في مقامٍ أوّل هي تلك التي، مثل ما لدى سبنسر، تقرن الدين بما فوق الطبيعة، «عالم الغيب، وما لا تمكن معرفته، وما لا يمكن فهمه» (ص 33). والحال أنّ فكرة الغيب هذه، الحاضرة في تاريخ الأديان في زمن متأخر، غريبة تمامًا عن ديانات المجتمعات التقليدية التي تعيش على نقيض ذلك في عالم من البداهات. إنّ موضوع التصوّرات الدينية وغايتها في تلك المجتمعات إنما هو قبل أيّ شيء «ليس أن تعبّر عمّا يكون استثنائيًّا وغير طبيعيّ في الأشياء وتفسّره، بل العكس من ذلك، أن تعبّر عمّا يكون فيها ثابتًا

(178) في دروس سابقة في السوسيولوجيا الدينية: في 1894 ـ 1895 وفي 1900 ـ 1901 ببوردو؛ و1906 ـ 1907 بباريس. وليس بحوزتنا تقييدات تلك الدروس. لكنّ تلخيصًا لدرس 1906 قد تم نشره من قبل أحد طلاب دوركايم، ب. فونتانا (P. Fontana)، في **مجلة الفلسفة** (*Revue de philosophie*). ونجد في كتاب **الأشكال الأساسية للحياة الدينية** مخطط ذلك الدرس وموضوعاته، في شكل شرح مفصّل تمامًا.

(179) نجد تحليلًا دقيقًا لكتاب **الأشكال الأساسية للحياة الدينية** في عمل:
J . Pradès, *Persistance et métamorphose du sacré*, Paris, PUF, 1987.

ومنتظمًا وتفسّره» (ص 39). وفكرة الغيب لا توجد نسبيًّا إلا في مجتمعات ظهرت فيها فكرة نظام طبيعيّ للأشياء محكوم بقوانين: في هذه الحالة فحسب يمثِّل الحدثُ غير المتوقع وغير القابل للتفسير غيبًا. «إنّ العلم هو ما علّم البشرَ أنّ الأشياء مركّبة وعسيرة الفهم، وليس الدين» (ص 37). إنّ الأهمية المنهجية لهذه الملاحظة بالغة، إذ هي تضع موضع السؤال نزعة الباحثين إلى أن يُسقطوا على الكون معتقدات مَن يتابعونهم بالملاحظة، وأن يُسقطوا أفكارًا ومقولات هي من عالم تفكيرهم الخاص. وفي سبيل مقاربة دين «البدائيينّ مقاربة سليمة (وبصفة أوسع مجموع ظواهر الاعتقاد)، لا بدّ من الاجتهاد قبل أيّ شيء في إعادة بناء المعنى المَعيش لتلك المعتقدات لدى المعنيّين أنفسهم. إنّ التعريفات التي تستدعي مقولة الألوهة والتي يلجأ إليها تايلور (Tylor)، ورفِيّ (Réville) أو فريزر (Frazer) ليست أكثر مقبولية. فثمة بالفعل ديانات كبيرة (كالبوذية والجاينية (jaïnisme)) «حيث فكرة الآلهة والأرواح غائبة، أو في الأقلّ، ليس لها إلا دورٌ ثانويّ وباهت» (ص 41). و«حتى في داخل الأديان الإلهية، نجد عددًا كبيرًا من الطقوس المستقلة تمامًا عن فكرة الآلهة أو الكائنات الروحية»: تلك حال المحرّمات (مثال ذلك المحرّمات اليهودية في الأطعمة) وحال الشعائر الوضعية التي تفعل من تلقاء ذاتها وتُلقي آليًّا، من دون تدخُّل إلهيّ، آثارَها التي هي مبرّر وجودها. إنّ القربان الفيديّ (védique) يفعل على هذا النحو مباشرة في الظواهر السماوية من غير الآلهة وربّما رغمًا عنها. «ثمة طقوس من غير آلهة». «فالدين يفيض إذًا على فكرة الآلهة والأرواح، وهو

بالنتيجة لا يمكن أن يتحدّد قصرًا بحسب تلك الفكرة» (ص 49). لمواجهة مشكلة تعريف الدين على نحو سليم، ينبغي أوّلًا اطّراح مشروع الإحاطة بطبيعة الدين في مجمله، كما لو أنه يشكّل ضربًا من «كيان لامرئيّ». والحال «أنّ الدين كلٌّ مكوَّن من أجزاء». إنه «نسق مركّب من الأساطير والعقائد والطقوس والاحتفالات». ولكي نفهم الكلّ ينبغي تفكيك هذا المجموع، و«تبيُّنُ سمات الظواهر الأساسية التي ينتُج منها كلُّ دين». تلك هي الوسيلة الوحيدة، عليى الأخص، للتمكّن من معالجة حال العناصر الدينية التي لا تتبع أيّ دين بعينه: من بقايا أديان غابرة، وأوابد أو ممارسات فولكلورية.

وفق هذه المقدّمات المنهجية، يبدو أنّ الظواهر الدينية تتوزّع صنفَين أساسيّين: المعتقدات والطقوس. فالمعتقدات هي «تمثلاتٌ تعبّر عن طبيعة الأشياء المقدّسة وعن المزايا والقدرات التي تُنسَب إليها، وعن تاريخها وعلاقات بعضها ببعض وبالأشياء الدنيوية» (ص 51). أمّا الطقوس، وهي تابعة للمعتقدات، فهي «قواعدُ سلوك تحدّد كيف للإنسان أن يتصرّف مع الأشياء المقدّسة» (ص 56). إنّ المَيز بين ما يكون مقدّسًا وما يكون دنيويًّا إنما هو بهذا النحو في صميم كلّ دين: «جميع المعتقدات الدينية المعروفة، سواء كانت بسيطة أو مركبة، تتبدّى عن سمة مشتركة: فهي تفترض تصنيفًا للأشياء، الواقعية أو المثالية، التي يتمثلها البشر، ضمن طبقتين اثنتين، ونوعين متقابلين، يُشار إليهما اجتماعيًّا بمصطلحَين متمايزَين تعبّر عنهما بما يكفي كلمتا دنيويّ ومقدس. تقسيمُ العالم مجالين متمايزَين، ليشمل أحدهما كلّ ما هو مقدّس ويشمل الثاني كل ما هو دنيويّ، تلك

هي السمة المائزة للفكر الدينيّ» (ص 50). وهذا الفصل الجذريّ هو المهمّ بحدّ ذاته. ويمكن لدائرة الأشياء المقدّسة ذاتها أن تتنوّع تنوّعًا هائلًا بحسب الديانات، وسِمة القداسة التي تُنسَب إليها لا تعني بالضرورة أن تُسند إليها قيمة بارزة أو علوية خاصة. إذ توجد أشياء مقدّسة يشعر معها الإنسان بأنه مرتاح تمامًا. وقد يحدث أن يضرب المرء الصنمَ الذي لم يرضَ عنه، وأن يتصالح معه إذا بدا له أكثر طواعية... (ص 52). ولئن لم يكن ثمّة بين المقدس والدنيويّ تراتبٌ ما، فإنّ تنافُرَهما ليس في الأقلّ إلا مطلقًا. وهذا التنافر يبدو في المقام الأوّل في واقع أنّ الأشياء المطابقة ينبغي ألّا تختلط أو يتصل بعضها ببعض. «فالمقدس والدنيويّ قد تصوّرهما الفكرُ البشريّ دومًا نوعَين منفصلين، وعالَمين لا شيء يجمعهما». ولا يعني هذا الفصل عدم إمكان حدوث أيّ انتقال من عالم إلى آخر، «لكنّ ذلك الانتقال يُظهر بوضوح، إذا ما حدث، الازدواجَ الماهويّ للمجالين «اللذين يتشكلان عادة في عالمين متقابلين متنافسَين. والانتقال يقتضي من الكائن أو الشيء القائم به طفرة حقيقية واحتياطات كثيرة. وسنقول إذًا إننا بإزاء «دينٍ» ما في جميع الحالات التي نلاحظ فيها أنّ عددًا من الأشياء المقدسة التي تحتفظ في ما بينها بصلات تنسيق وتبعية تُشكّل «نسقًا فيه شيء من الوحدة، لكنه في حدّ ذاته لا يندرج في أيّ نسق من النوع نفسه» (ص 56).

بيد أنه يبقى علينا، قبل الذهاب أبعد من ذلك، أن نضيء نقطة مهمة هي المتعلقة بالصلة بين الدين، معرَّفًا على هذا النحو، والسحر. ذلك أنّ السحر كذلك جهاز من المعتقدات والطقوس، أشدُّ بدائية في ما يبدو

(وفق دوركايم)، لأنه أداتيّ بصفة أكثر مباشرة. والكائنات التي يتوسّل إليها هي غالبًا نفسها. والسحر والدين غالبًا ما يختلطان بما في ذلك الديانات الكبرى. ومع ذلك يستحيل الخلط بينهما خاصة أنهما يبديان، أحدهما تجاه الآخر، نفورًا وعداءً واضحين. وإنما مردّ المَيز بينهما أنّ «المعتقدات الدينية الصرف تكون دومًا مشتركة لدى مجموعة بعينها، تلتزم تبنّيها وممارسةَ الطقوس المرتبطةِ بها». أمّا المعتقدات السحرية (وإن لم تخلُ قطّ من بعض العمومية) فليس من آثارها أن تربط البشر الذين يعتنقونها بعضهم ببعض. «فلا وجود لكنيسة سحرية»، ولا ارتباطَ مستدامًا بين الساحر والزبائن الذين إليه يلجؤون (ص 60 ـ 61). هكذا تدخل فكرة الكنيسة في التعريف ذاته للدين: تطرح هذه المقاربة مسألة مصير الدين في مجتمع حديث، يطلب الأفرادُ فيه حياة روحية باطنية وذاتية. لا يغامر دوركايم بتوقّعٍ ما، عند هذا الحد من مسيرته. لكنّه يؤكد أهمية البعد الجماعويّ في ديانات الماضي وفي الأديان الموجودة راهنًا. إنّ التعريف النهائيّ الذي يتوصّل إليه إذًا هو الآتي: «الدينُ نسَق متعاضد من المعتقَدات المتعلقة بأشياء مقدّسة، أي منفصلة ومحرّمة، وهو معتقدات وممارساتٌ توحّد جميع من يعتنقونه ضمن جماعة أخلاقية واحدة تسمّى كنيسة» (ص 65).

ب) السؤال الذي يُطرح إذًا هو مصدر الدين والمقدّس. فبعد إقصاء التفسيرات فوق التجريبية ـ وهي تلغي مشروع علم للأديان في ذاته، والذي يرى أن الدين لا يعبّر عن شيء إلا وهو موجود في الطبيعة ـ نأى دوركايم بنفسه عن مختلف التفسيرات التي قدمها الباحثون. وكان أوّلها التفسير الإحيائيّ الذي يجعل من الدين رؤيا

مُمنهَجة ومَعيشة، وأساسًا لعبادة أمواتٍ تمتدّ في ما بعدُ لتشمل مجموع الطبيعة. إنّ العيب الرئيس لهذا المنظور الذي تبنّاه تايلور وسبنسر أنه يختزل الدينَ في مجموعة تمثلات استيهاميّة، ونسيجٍ من الأوهام لا أساس موضوعيًا له. يتناول دوركايم الظاهرة الدينية تناولًا بالغ الجدّية، ما يجعله لا يقبل ابتسارها بهذا النحو، وهي المَعين «الذي لجأ إليه البشر في كل زمان يستمدّون منه الطاقة الضرورية للحياة»، وهي التي شغلت حيّزًا مهمًّا من تاريخهم. ثم إنّ نظرية ماكس موللر (Max Müller) الطبيعانية التي تضع أصل الدين في الشعور بالمفاجأة والخوف والمجهول، الذي ينشأ لدى البشر من تجربة الطبيعة، لا تبدو له أكثر إقناعًا. لا شكّ في أنّ بالإمكان فهم أنّ الإنسان ـ وهو يشعر في علاقته بالعالم المحيط بعظمة الطبيعة ولانهائيّتها ـ يحتاج إلى أن يبلور باللغة تمثلات لتلك القوى الطبيعية، وأن يحوّلها بذلك النحو إلى قوى روحية يتوجّه إليها بالعبادة. غير أننا لا نتبيّن جيّدًا كيف استطاعت هذه التمثلات، «الأخيلة المخيّبة للآمال» العاجزة عن أن تضمن للبشر معرفةً، وبالنتيجة سيطرةً فعليّة على الواقع الطبيعيّ، أن تستمرّ حيّة وتشكّل أنساقًا دائمة من الأفكار والممارسات، في الوقت الذي بدأت تظهر مقارباتٌ أكثر إجرائية للظواهر الطبيعية. وبصفة أعمق، لا نلمحُ ما الذي في إنشاء هذه الاستعارة الدينية للعالم الطبيعيّ، استطاع أن يؤسّس التقابل الجذريّ بين العالم المقدّس والعالم الدنيويّ، القائم في مبدأ كلّ دين. ترى التفسيراتُ «الإحيائية» و«الطبيعانية» أنّ أصل التمثلات الدينية يوجد إمّا في طبيعة الإنسان بالنسبة إلى بعضها، أو في طبيعة الكون بالنسبة

إلى بعضها الآخر. وبذلك هي تحكم على نفسها باختزال تلك التمثلات في التعبير عن رؤيا، أو في تأويل الظواهر الكونية تأويلًا هاذيًا، مُغفِلة بذلك الصلة التي تقيمها الأفكار الدينيّة بواقع البشر المعيش، أي الواقع الاجتماعيّ. والحال أنّ تسليط الضوء تحديدًا على تلك الصلة هو ما يمكن أن يسمح بتفسير التقابل الكبير الفاصل بين المقدّس والدنيويّ. «بما أنّه ليس للإنسان ولا الطبيعة في حدّ ذاتيهما طابعٌ مقدّس، فإنّ ذلك يعني أنّهما يستمدّانه من مصدر آخر. ففي خارج الفرد الإنسانيّ والعالم الفيزيائيّ، لا بدّ إذًا من أن يوجد واقعٌ ما آخرُ، يتخذ بإزائه هذا النوعُ من الهذيان، وهو بمعنًى ما كلّ دين، دلالةً وقيمةً موضوعية. وبعبارة أخرى، وبصرف النظر عمّا أسميناه الطبيعانيّة والإحيائية، ينبغي أن يوجد دينٌ آخر، أعمقُ أصلًا وأكثرُ بدائية، بحيث لا يكون ذانك السابقان في ما يبدو إلا صيغتين متفرّعتين عنه أو مظهرين منه مخصوصين» (ص 124).

وقبل أن نفحص كيف أعمل دوركايم هذا الاقتراح انطلاقًا من حالة الطوطمية الأسترالية، قد يكون من المفيد تأكيد ما يجعل مسيره بعيدًا عن مسير عقلانية وضعية اختزالية، قد لا تحدّد للعلم هدفاً آخر غير تبديد الأوهام الدينية. ولكي نفهم الظاهرة الدينية يتعيّن بحسب دوركايم أن نعترف بمتانة حقيقيّة للظواهر التي تسهم في صوغ الحياة الاجتماعية والأعراف، وتمسّ الأفراد والمجموعات البشرية بعمق، وتزوّدهم بتوجّهات للفعل. وأكثر من ذلك ينبغي الإقرار بالاستمرارية الأساسية الموجودة بين المعتقدات الدينية للمجتمعات التقليدية والمعتقدات المشتركة التي بها يعيش البشر الحديثون الذين هم نحن،

رغم أنّ العلم الذي نفخر به قد استبعد معظم الكوسمولوجيات التي كانت تقوم مقام تفسير العالم، خارج حدود «المعقولية»[180]. الواقع أنّ كل مجموعة بشرية تحتاج انطلاقًا من التجارب الفعلية التي تمر بها وبحسب مواردها المعرفية الخاصة، إلى أن تصطنع لنفسها فرضيات تفسيرية مؤقتة نوعًا ما، تتيح للأفراد إضفاءَ معنًى على الوضعيات التي يعيشون، وتقاسمَ تلك الدلالات. وتظل مقتضيات العقل الاستدلاليّ والتثبّت التجريبيّ حتى في المجتمعات الحديثة التي يفترض أنهما يسيّرانها، بعيدة عن أن تكون أزالت نهائيًّا جميع الصيغ «اللاعقلانية» للاستخدام التفسيريّ الذي يسمح للبشر بأن يبيّنوا لأنفسهم ما هم عليه وما يصنعون. ولتفسير المعتقدات الجماعية «البدائية» أو المعاصرة، يتعيّن الإحاطة بذلك المنطق الخاص بها والذي يمثّل «حقيقتها»، أيًا كان محتوى تلك المعتقدات. كتب دوركايم في الصفحات الأخيرة من كتاب **الأشكال الأساسية للحياة الدينية**: «نعتبر بوصفها إحدى المسلّمات، أن للمعتقدات الدينية، مهما كانت غريبة في الظاهر، حقيقتَها التي ينبغي اكتشافها» (ص 625). ولتحقيق هذا الكشف، علينا التمكّن «من أن نضع أنفسنا في مواجهة الدين بحالة المؤمن الذهنية»، في موقف تفهّميّ لا يمتّ بصلة إلى الاعتناق غير أنه يتيح الدخول

(180) يرسم دوركايم بوضوح شديد، من هذا المنظور، المسافة بين تفكيره وتفكير ليفي برول (Lévy-Bruhl) الذي يقول على النقيض من ذلك بمبدأ عدم الاستمرارية بين الذهنية البدائية والفكر العلميّ. انظر تقديمه لـ «الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا» (Fonctions mentales dans les sociétés inférieures) ضمن **الحولية السوسيولوجية** (*L'Année sociologique*, XII, 1913, p. 33-37).

في ما يقبل الإدراك من التجربة التي يعيشها المتسبون. إنّ من يأبى هذا الموقف الفكريّ «قد يكون شبيهًا بأعمى يُحدّث عن الألوان»! «لا يمكن أن يوجد تأويلٌ عقليّ للدين يكون لادينيًّا في أساسه؛ فقد يكون التأويل اللادينيّ للدين أشبه بتأويلٍ ينفي الأمر الذي يتعيّن بيانُه. لا شيء أشدّ من ذلك نقضًا للمنهج العلميّ. وهذا الأمر، في وسعنا أن نفهمه على نحو مغاير، بل في وسعنا أن نصل إلى عدم فهمه، غير أننا لا يسعنا إنكارُه»[181].

تتمثل السبيل التي سلكها دوركايم للكشف عن «حقيقة» الدين هذه، في التموقع عند النقطة التي يتبدّى فيها الدين بالصيغة الأكثر بدائية وبساطة، بغية فهم تلك الصلة المخصوصة بالواقع في نقائها التام، الصلة التي يكمن فيها أصل التفريق الجذريّ بين المقدّس والدنيويّ. ولقد وفّرت له الأدبياتُ الإثنوغرافية الغزيرة المبذولة حول الأديان الطوطمية، التي كان يتم آنذاك اكتشاف امتدادها في الزمان وفي المكان، مادة توصيفٍ دقيق لتلك المعتقدات والممارسات «البدائية». ومن المؤاخذات على دوركايم التي كثيرًا ما أُبدِيتُ، أنه لم يكن له أيّ اتصال مباشر بالواقع الإمبيريقيّ الذي يمثّل دعامة تحليله. وفي أيّ حال، استعمل دوركايم المعارفَ المتاحة في زمنه، وثمّة جانبٌ من الاقتراحات التي بلورها انطلاقًا من ذلك التوثيق قد فقَدَ وجاهته بحكم التقدم الذي شهدته المعرفة

(181) «Le sentiment religieux à l'heure actuelle», *Archives de sociologie des religions*, art. cité 75-76.

الأنثروبولوجية"[182]. ولا شك في أنّ هذا النقد أقصر مدًى من النقد الذي تناول غموضَ الطابع «البدائيّ» الذي قَرَنه دوركايم بتلك الأديان الطوطمية. فهل تكون هذه الأديان بدائية بسبب كونها من وجهة النظر الوظيفية، الجهازَ الأكثر بساطة الذي يمكن انطلاقًا منه الكشفُ عن منطق الأنساق الدينية الأشدّ تركيبًا؟ أو أنها كذلك لكونها تُطابق صيغة أولى زمنيًا من التنظيم الدينيّ، كانت نقطة انطلاق التطوّرات التي انبثقت منها الديانات المعروفة اليوم؟ إنّ التنازع بين المقاربة الوظيفية والمقاربة التطوّرية، و«الخلط بين وجهات النظر التاريخية والمنطقية، وبين البحث عن الأصول والكشف عن الوظائف» وذلك ما رصده كلود ليفي ستروس، هي صعوباتٌ تخترق أعمال دوركايم كلها. وبصفة عامة، لم يصمد تحليل دوركايم للطوطمية بوصفها ظاهرة محض دينية، أمام نقد النزعة البنيوية التي تُبرزُ منطق تصنيف الأنواع الطبيعية والمجموعات الاجتماعية التي تحكم الظواهر الطوطمية"[183]. إنّ ما يهمّنا هنا ليس التعلق بتفاصيل هذا التحليل بقدر ما هو إعادة الحركة التي بها أقام دوركايم، من خلال تقديراته التي تجاوزها الزمن عن الطوطمية، إشكاليةً دينامية للدين الذي لا يُفهم بوصفه نسقًا من أفكارٍ وأشياء، بل كنسقٍ من القوى.

---

(182) انظر في هذا الشأن:

C. Rivière, «Les Formes élémentaires de la vie religieuse: une mise en question», *L'Année sociologique*, 49(1), 1999, p. 131-148.

(183) C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1980 (1962).

نقطة الانطلاق في مسيره هي ملاحظة التنوّع اللامتناهي في الأشياء والكائنات المقدّسة التي يمكن أن تكون موضوع دينٍ طوطميّ. وهذا التعدّدُ من الضخامة بحيث يستحيل تعريفُ صفة مشتركة يمكن أن تُسنِد في حدّ ذاتها إلى تلك الأشياء والكائنات طابعًا مقدّسًا. وفي المقابل فإن المشترك بين مختلف تلك الأصناف من الأشياء إنما هو المشاعر المتشابهة التي توقظها في ضمائر المؤمنين. وتعمل تلك المشاعر «التي تُوجِد الطبيعة المقدسة لتلك الأشياء» وفق «مبدأ مشترك بينها بلا تمييز، بين الرموز الطوطمية كما بين أهل القبيلة وبين أفراد النوع الذي يجسّد الطوطم». وبحسب دوركايم فإنّ العبادة تتوجّه إلى ذلك المبدأ: «فالطوطمية ليست بدين حيواناتٍ محدّدة أو بَشرٍ بعينهم أو صور بذاتها، إنما هي ضرب من قوة مجهولة ولاشخصيّة، توجد في كلّ واحد من تلك الكائنات من غير أن تتماهى بأيّ واحد منها. فلا أحد من تلك الكائنات يتملكها في كليتها، وجميعُها مشترك فيها. وهي مستقلة إلى حدّ يجعلها تسبقها وجودًا وتستمرّ حيّةً بعدها. (...) وإن نحن أخذنا الكلمة في معناها الواسع، قلنا إنها هي الإله الذي يعبده كلُّ دين طوطميّ. بقي أنه إله لاشخصيّ، بغير اسم ولا تاريخ، ومحايثٌ للعالم، مبثوث في عدد لا يحصى من الأشياء» (ص 269).

هذا المبدأ (أو المانا) الطوطميّ قوّةٌ. ولفظ قوّة مستخدم هنا في معنًى يخلو تمامًا من الاستعارة: هو يُحدث في من يتصل به آثارًا فيزيائية مباشرة. إنه يتضمّن على وجه الخصوص تأثيرًا أخلاقيًا هائلًا: فهو يربط الأفراد بعضَهم ببعض ضمن القبيلة، ويُلزمهم بالتصرّف

على نحو محدّد، فهو «مَعين الحياة الأخلاقية للقبيلة». ونفوذه من القوّة بحيث يجري تشخيصه عادة وينتهي إلى أن «يتحوّل إلى ألوهة بمعناها التام» (ص 271). وبعيدًا عن الديانات الطوطمية، فإن العبادة المؤدّية إلى ذلك التأثير حاضرةٌ في جميع الأنساق الدينيّة، من أشدّها بساطة إلى أشدّها تركيبًا، ذلك أنها «المادة الأولية التي بها أنشِئت مختلف الكائنات التي قدّستها وعبدتها جميعُ الأديان في كلّ الأزمان» (ص 284). بناء على ذلك استنتج دوركايم أنّ: «بالإمكان أن نفهم على نحو أفضل الآن لماذا استحال علينا تعريفُ الدين بفكرة الشخصيات المِيثية، والآلهة أو الأرواح. (...) فما نجده في أصل الفكر الدينيّ وأساسه، ليس بأشياء أو كائنات محدّدة ومتمايزة لها في ذواتها طابع مقدّس؛ وإنما هي قوى نافذة غير محدّدة، قوى مجهولة، ومتعدّدة نوعًا ما بحسب المجتمعات، وربما كانت أحيانًا واحدة، ولاشخصيّتُها شبيهة تمامًا بلاشخصية القوى الفيزيائية التي تدرُس مظاهرَها علومُ الطبيعة. أمّا الأشياء المقدّسة المخصوصة، فليست سوى صيغٍ مُفردَنة من هذا المبدأ الأساسيّ» (ص 285 ـ 286).

ينبغي من ثمّ أن نخطو خطوة أخرى في سبيل أن نُبيّن مصدر هذا الإجلال المطلق الذي يثيره المبدأ شبه الإلهيّ في الضمائر المؤمنة. يعمّم دوركايم تحليله على مجموع الظواهر الدينية المعروفة، متعلقًا دومًا بالحالة الأسترالية. إنّ الطوطم تعبيرٌ عن المانا المتجسّد فيه، وهو أيضًا رمز القبيلة التي يمثلها. وإذا ما صار شعار المجموعة وجهًا لما يكون شبيهًا بالإله، فذلك لأنّ القبيلة وإلهَ القبيلة ليسا في النهاية إلا شيئًا واحدًا بذاته. إنّ إله القبيلة «هو القبيلة ذاتها وقد تمّت أقنمتها وصُوّرت

للأخيلة في صورة أنواع محسوسة من النبات والحيوان تكون طوطمًا لها» (ص 295). إنّ الإله الذي يتعلق به البشر ويؤدّون له العبادة، هو في الواقع المجتمعُ نفسه. وجميع الديانات، بصرف النظر عن تنوّع المعتقدات والممارسات التي تقيمها، تثير في أتباعها الشعور العام القويّ بانتسابهم المشترك إلى جسم واحد. فالمجتمع هو ما يُحدِث اتحاد الضمائر الناشئ عن الشعور بالتبعية المشتركة؛ والمجتمع ذاته هو ما يحتفي به الأفرادُ حين يحتفون بآلهتهم. «للمجتمع كلّ ما يلزم ليوقظ في النفوس الشعور بالإلهيّ، بواسطة الفعل الذي يمارسه عليها وحده؛ ذلك أنّ المجتمع في نظر أعضائه بمنزلة الإله لدى أتباعه. والإله، فعليًا، هو أوّلًا كائنٌ يتمثله الإنسانُ، من بعض الجوانب، بوصفه أعلى من ذاته هو، ويؤمن بكونه تابعًا له. (...) والحال أنّ المجتمع، يرعى فينا هو أيضًا الإحساس بتبعية دائمة. (...) فهو يقتضي منّا أن نكون خدمًا له، متناسين مصالحنا، وهو يُكرهنا على ضروبٍ من الحرج والحرمان والتضحيات، من دونها تكون الحياة الاجتماعية مستحيلة» (ص 295). «غير أنّ الإله ليس سلطة فحسب نكون تابعين لها؛ إنه أيضًا قوة تستند إليها قوتنا. إنّ الإنسان المطيع لربّه والذي يؤمن لذلك بأنّ ربّه معه، يواجه العالمَ بثقة وطاقة إضافية. كذلك فإنّ الفعل الاجتماعيّ لا يقف عند مطالبتنا بالتضحيات والحرمان والجهود. (...) إنه يلِجُنا وينتظم فينا؛ ويصبح جزءًا صميمًا من كينونتنا. وبذلك الأمر عينِه، يسمو بها ويعظّمها» (ص 299). عندما يبلغ اتحادُ الضمائر ذاك، درجةً كافية من القوة المشتركة، يستحث الدينيَّ بتركيزه في أشياء وكائنات يُفترَض أنها تحمل القوّة المولّدة للشعور المشترك. عندها

يُنظر إلى تلك الأشياء والكائنات بوصفها «مقدّسة». «فما القوة الدينية إلّا الشعور الذي توحي به الجماعةُ إلى أعضائها، لكنه يكون مُسقَطًا خارج الضمائر التي ينتابُها، ويكون مُمَوضَعًا. ولكي يتموضعَ، يتركّز في شيء يصبح بذلك التركيزِ مقدّسًا؛ غير أنّ أيّ شيء يمكن أن يؤدّي هذا الدور» (ص 307). إنّ الشعور بالمقدّس شعور فريد، لا يمكن اختزاله في غيره، ويستمدّ خصوصيته من الواقع الذي يتوجّه نحوه، بصرف النظر عن الأشياء التي تكون تعبيرًا رمزيًّا عنه: وليس ذلك الواقعُ شيئًا غير المجتمع نفسه.

إن التوصيف الدوركايميّ للقوة التي يمارسها المجتمع على الأفراد يدفع في الأقل إلى اعتبار المجتمع مثل كيان مشخّص تقريبًا وذي إرادة خاصة. إنّ صياغات دوركايم تُلائم بيُسر هذا الانحراف، ولقد وُجِّهت انتقادات حادة ضد إضفاء الصبغة المادية على المجتمع، ما يبدو غير منفصل عن نظرية المقدّس التي بلورها[184]. وهذه الانتقادات، وهي مبرّرة تمامًا، لا تعني أنّ المقاربة الدوركايمية لخصوصية الشعور الدينيّ قد فقدت مع ذلك أي قيمة نظرية. غير أنه، وحتى نقدّر قيمتها، غالبًا ما يجب قراءة دوركايم بتجاوز دوركايم. ثمّة مقالة حديثة العهد لريمون بودون توضّح جيّدًا هذا التمرين، إذ استعمل موازنة مفيدة جدًا بين دوركايم وزيمّلْ اللذين توقف كلٌّ منهما عند خصوصية الشعور

(184) انظر مثلًا: R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

بالمقدّس[185]. فزيمّلْ يعرّف بدوره هذه الصيغة من الإجلال المطلق والعبادة التي تتملك الأفراد في بعض الظروف، ويمكن أن تتركّز بشغف في أشياء شديدة التنوّع: النقابة، الحزب، البروليتاريا... إلخ. لكنه لا يعزو هذا الشعور إلى قوة الإلزام لدى «المجتمع» الذي يتمّ تصوّره مثل نوع من الكيان المتعالي، بل يعزوه إلى الانفصال بين عالم القيم التي يتطلع أولئك الأفرادُ إلى المشاركة فيها على أتمّ وجه ممكن، وعالم الواقع الملموس، عالم الأحداث التي تُناقض تلك القيم. إنّ فكرة «النفس» ـ الحاضرة بصورة أو بأخرى في جميع الأديان المعروفة، والتي يرى فيها دوركايم التمثيل الرمزيّ لثنائية الفرد الممزّق بين تطلعاته الفردية الأنانية والواجبات الناجمة عن انتسابه إلى جماعة أخلاقية ـ يمكن عزوها ضمن هذا المنظور إلى «معنى القيم» الذي يمنح الفرد في نظر زيمّلْ كرامته كشخص إنسانيّ. إن التحويل الزيمّليّ المتمثل في إعادة قراءة نظرية المقدّس بمصطلحات إشكالية القيم (الغريبة في حدّ ذاتها عن دوركايم) يسمح بالنأي عن بعض المآزق التي وقع فيها البُنيان الدوركايميّ، وبالاعتراف في الوقت ذاته بأنها «نظرية حيّة على الدوام». وهو يفتح فضلًا عن ذلك إمكان التفكير في الشعور الدينيّ بوصفه ثمرة ممكنة لتجربة

---

(185) R. Boudon, «Les Formes élémentaires de la vie religieuse: une théorie toujours vivante», *L'Année sociologique*, no. 1, 1999, p. 149-198.

انظر: R. Boudre, *Études sur les sociologues classiques II*, Paris, PUF, 2000, «Émile Durkheim: l'explication des croyances religieuses», p. 63-123.

شخصية، مندرجة طبعًا ضمن مجموع من الحتميات الاجتماعية والثقافية، لكنها غير مُثارة مباشرة بفعل تجربة جماعية مخصوصة. مع ذلك فالواقع أنّ دوركايم نفسَه لم يسلك هذه السبيل، وأنّ تلك التجربة الجماعية تحديدًا ـ غير القابلة للاختزال في أيّ تجربة أخرى ـ هي ما يستخدمه في المقابل كمصدر أصليّ لكلّ «دين».

ج) كيف إذًا تنبثق فعليًا تلك المشاعر الجماعية التي تشكِّل الإنسانَ بالسموّ به أرفعَ منه هو ذاته، وتتيح له أن يتقبّل الإكراهات المادية والمعنوية المرتبطة بالحياة الاجتماعية وتُضاعفُ ما لديه من طاقات؟ يبذل دوركايم جهده في صفحات شائقة كي يضع نفسه في مصدر هذه الطاقة الروحية. فيلتقط اللحظة التي يبدو له فيها ممكنًا أن نفهم الدينامية الدينية للتجربة الفردية والاجتماعية على النحو الأشدّ وضوحًا فوريًا، وذلك بأن يقترح انطلاقًا من المعطيات التي وفرها سبنسر وغيلن (Gillen) وصفًا بالغ الحيوية للاحتفالات التي يقيمها شعب الوارّامونغا (Warramunga) على شرف الثعبان وُلونغا (Wollunga). وهذه الاحتفالات الراقصة (corrobori) تأتي لتقطع دوريًا روتين الحياة العادية لسكان أستراليا الأصليّين (aborigènes) وهي حياة مكرّسة ضمن مجموعات صغيرة تتنقل منفصلة، للبحث عن الوسائل المادية لبقاء المجموعة على قيد الحياة. والزمنية المعيشة في هذا المجتمع الأستراليّ يتعاقب فيها طوران متباينان: طور ذو كثافة جمعية ضعيفة، يهيمن فيه النشاط والعلاقات الاجتماعية «الفاترة والباهتة»؛ وطور ذو زخم عاطفيّ شديد (طور الاحتفالات)، تكون فيه «الأهواء المنفلتة على قدرٍ من التهوّر بحيث لا تتقيّد بشيء». الصخب،

وتقارب الأجساد، والرقصات المهتاجة من حول النار التي تخترق الظلام: كلّ شيء موجود لإثارة الجيَشان في النفوس. يصف دوركايم بعبارات الشغف والانخطاف الروحيّ «عاطفة الأعماق» تلك، خزّان الطاقة المذهل الذي تتغذى منه كلُّ حياة اجتماعية وإن من بعيدٍ جدًا: «الإحماء، واهتزاز القوى، والفوران، والشغف الغلّاب، والهيجان، والتجلّي، والاكتساح، والتغيّر، والقوّة الفائقة» التي تلهب إلى حدّ الهياج، والاستثارة الشديدة، والتسامي النفسيّ الذي لا يعدَم صلة بالهذيان... إلخ (ص 299 وما يليها). ويبدو أنّ في مبدأ كلّ مجتمع توجد أوّلًا تجربة المقدّس القوية هذه، وهي تجربة أساسية وجمعية أساسًا، تمارس على الضمائر ذلك «التأثير المولّد للقدرة»[186]، ومن خلالها يُنشِئ المجتمع نفسه حين يطبع علامته في الضمائر الجمعيّة طباعةً لا تمحى. «حين يبلغ الإنسان هذه الحال من التسامي، فإنه يكفّ عن معرفة نفسه. وإذ يشعر بكونه مهيمَنًا عليه ومجرورًا بنوع من السلطة الخارجية التي تجعله يفكر ويتصرّف على غير ما يفعل في الزمن العادي، يحصل لديه الانطباع بكونه ما عاد هو نفسه» (ص 312).

في هذه التجربة تحديدًا، المتكررة بفواصل زمنية منتظمة، يدرك الإنسان وجود عالمين متنافرين ولا يقبلان المقارنة بينهما. «أحدهما العالم الذي يجرّ فيه حياته اليومية جرًّا مَلولًا؛ وفي المقابل لا يمكنه الدخولُ في العالم الآخر من غير أن يقيم الصلة الفورية بقوى خارقة تدفعه دفعًا إلى حدّ الاهتياج. الأوّل هو العالم الدنيويّ، والثاني عالم

(186) «Le sentiment religieux à l'heure actuelle», art. cité, p. 75.

الأشياء المقدسة. ويبدو أن الفكرة الدينية كانت قد ولدت في تلك الأوساط الاجتماعية الفائرة، ومن ذلك الفوَران نفسه» (ص 313).

من تجربة المقدّس إلى الدين المؤسّسي: «مستويان اثنان» للدينيّ

كيف تتمفصل هذه التجربة الأولية للمقدس، التي تتفرّع عنها الآصرة الاجتماعية، مع الدين بمعتقداته المنظمة وسلسلة تعاليمه وفروضه وممارساته الشعائرية؟ وبعبارة أخرى، ما الصلة الموجودة بين «المقدّس كنسق» ـ الموافق لأوّل تعريف للدين اقترحه دوركايم ـ والمقدّس الناجم عن «عاطفة الأعماق» لدى مجموعة قيد الاتحاد؟ يبلور دوركايم في الكتاب الثالث من **الأشكال الأساسية للحياة الدينية** فكرة عن وجوه المنطق الاجتماعيّ التي تكون في أصل الحياة الطقسية للمجموعات البشرية، والتي توافق الحاجة إلى إعادة تنشيط التمثلات الجمعية المرتبطة بالكائنات المقدّسة و«إعادة شبابها» على الدوام، وذلك بغمسها من جديد «في مَعين الحياة الدينية ذاته، أي في زُمَر مُجمَّعة» (ص 494). وحين يكون الإيمان المشترك مهدّدًا بأسباب عديدة داخلية وخارجية، فإنه يولد ثانية بفضل العبادة، وإذ هو يقوم من جديد، فإنه ينتصر على الشكوك التي ألقاها في نفوس البشر إضعافُ الآلهة. ذلك أنّ من وراء غياب هؤلاء، الممكن دومًا، يكون وجود المجتمع ذاته مهدّدًا في الوقت نفسه الذي يتلاشى فيه «الشعور بالنَّحنُ» الذي يشدّ الأفراد في ما بينهم. يفتقر البشر إلى الآلهة كي يوجدوا في مجتمع، لكنّ الآلهة تحتاج إلى البشر الذين

يسعون إلى الحفاظ على وجودهم عبر العبادة التي يؤدّونها إليها. إنّ للممارسات الدينية والمعتقدات التي تُعقلِن لاهوتيًّا ضرورتَها الاجتماعية، وظيفةَ التنشيط المنتظم لـ «عاطفة الأعماق» واستدامتها. فهي تعيد إطلاق دينامية الحياة الجمعية ذاتها، إذ تتولى «الصيانة الأخلاقية» للأفراد العائدين إلى الحياة الدنيوية بشجاعة وهمّة أشدّ. وبهذا المعنى تكون الأعياد الدينية بالنسبة إلى المجتمع التنفّسَ بعينه. بيد أنّ قولنا إعادة تنشيط لا يعني التكرار المحض للتجربة الوجدانية التأسيسية. ولئن كانت حفلات الرقص (corrobori) ترفع بصفة دورية التسامي الجماعيّ إلى مستواه الأعلى، فإنّ جلّ زمن الاحتفالات الدينية والممارسات التعبّدية لا يعيد الصلة إلا جزئيًّا بكثافة اللحظة التأسيسية التي يُفترض، وفق دوركايم، أنّ الترميز الذي يفرز دينًا ما يجد فيها مصدره. ومردّ تلك المسافة هو الخطرُ المباشر المتصل بتلك التجربة، والعنفُ المادي والنفسي الذي تنقله ويمنع استمرارَها في الزمن. لكنها تنبئ أيضًا بشيء عن المنزلة الأصلية لهذه التجربة، «المشهد البدائيّ» لتأسيس أيّ دين (وأيّ مجتمع) بقدر ما هي اللحظة الفعلية لانبثاق دين بعينه[187].

يؤكد دوركايم، في نصّ غير معروف كثيرًا، كشفَ عنه كونستان هامس (Constant Hamès) وبيّن هنري ديروش أهميته، قيامَ الظاهرة الدينية في بنيتها على «مستويين اثنين متمايزين»: مستوًى بدائيّ وهو صعيد الاتصال الوجدانيّ بالمبدأ الإلهيّ، ومستوًى

(187) C. Tarot, op. cit., p. 222-225.

ثانٍ تكتسب فيه هذه التجربة صبغتها الاجتماعية وتتعقلنُ، إذ تتميز بالمعتقدات من جهة وبالعبادات والطقوس من جهة أخرى. ووظيفة المعتقدات والطقوس والعبادات أن تجعل التجربة، وهي بطبيعتها غير قابلة للعيش وخطيرة، قابلة لأن تُعاش وتُتحمَّل. وهي تضمن سمة الاستدامة وعدم النسيان لتجربة هي في أساسها زائلة وهاربة. ولها أيضًا وظيفة أن تجعل هذه التجربة في متناول من لم يمرّوا بها مباشرة، وأن تجعلها عامّة وقابلة للنقل. إن هذه المأسَسة الدينية تضمن تدجين تجربة وجدانية تُعَدّ في الآن نفسه تجربة «بدائية» أي بوصفها صيغة أوّلية للدين من منظور كرونولوجيّ، وكتجربة «أصلية» أي بوصفها صيغة تأسيسيّة للشعور الدينيّ من منظور تكوينيّ[188].

المسألة برمتها هي أن نعرف إلى أيّ حدّ يحفظ هذا التدجين الضروريّ التجربة الأولى، وإلى أيّ حدّ هي تنزع بالمقابل نحو ردّها إلى أعماق اللاوعي الجمعيّ. إنّ تدجين حيوان وحشيّ هو أن تجعله قادرًا على الحياة في بيت الإنسان الذي يمكن أن يعايشه من غير خطر. لكنّ هذا الترويض فيه دومًا شيءٌ من التهجين. إنّ التحوّل عن التجربة الوجدانية الأولى إلى الدين المؤسّسي يقلّص الطابع الخطير للاتصال بـ«المقدّس الوحشيّ»، لكنه يؤدي كذلك إلى شحوب التجربة ذاتها. فهو يُدرج التجربة الدينية الخارقة،

---

(188) H. Desroche, «Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues», *Archives de sociologie des religions*, 27, 1969, p. 79-88.

الانتقالية والموقوتة بطبعها، في روتين الحياة اليومية العادية. ويتمّ التنشيط الـدوريّ للفوران المؤسِّس والـضـروريّ لمحو نزعات التشتّت التي تميّع الآصرة الاجتماعية ـ في حدود ما يسمح به قانون اللعبة الاجتماعية اليومية: وفق إيقاعات زمنية دقيقة، في الفضاءات المحدّدة لتلك الغاية، وبما يطابق النظام السائد للعلاقات الاجتماعية وعلاقات الجنس. فالمعتقدات والطقوس تتولى إذًا الربط الوظيفيّ بين عالم الدلالات الرمزية التي تنتاب الإنسان والمجموعة في تجربة الانخطاف الروحيّ، وسمة التعالي، وعالم الأشياء وصيغ الحياة اليومية التي يُضفَى فيها على تلك الدلالات الطابعُ الإجرائيّ. وفي المستوى الفرديّ كما في المستوى الجماعيّ، تقوم جدلية في ما بين العاطفة والمعتقد، وبين العاطفة والطقس، جدلية تتيح ملاءمة التجربة الدينية والصفة اليومية.

إنّ التصوّر الدوركايمي لـ«مستويَي» الـديـن الاثنين ليس هو المصدر الوحيد للفكرة التي مفادها أنّ «التعبيرات» الدينية (معتقدات، طقوس، أشكال الجماعات... إلخ) إنما هي مظاهر متفرّعة، ولكنها محدودة بالضرورة، عن «تجربة» دينية تلتبس بالتجربة الوجدانية للمقدس. لقد وجد هذا المنظور وفي صيغ متنوّعة حظًّا وافرًا لدى علماء سوسيولوجيا الأديـان. ويعود المَيز بين «تعبير» و«تجربة» إلى يواكيم فـاخ[189]، لكنّنا نرصده أيضًا عند مؤلفين آخرين: الدين «الديناميّ» («المفتوح») والدين «الستاتيكيّ»

(189) J. Wach, *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955, p. 21 et s.

(«المغلق») لدى هنري برغسن (Henri Bergson)[190]؛ «الدين المَعيش» و«الدين المصبَّر» (en conserve) لدى روجيه باستيد (Roger Bastide)[191]... إلخ. وهو حاضر لدى شلايرماخر (Schleiermacher) أو كيركغارد (Kierkegaard). وقد شهد بلورة من ناحية بسيكولوجيا الدين: وويليام جيمس (William James)، وهو يميّز بين دين «جديد» وآخر «مستعمَل» (de première et de seconde main)، يُجري التفريق نفسه بين التجربة العاطفية ـ وهي في أصل الشعور الدينيّ ـ وتمظهرات «الدين المؤسّسي» ـ «العبادة والقربان، والوصفات المخصّصة للتأثير في أوضاع الألوهة، واللاهوت، والاحتفاليات، والتنظيم الكنسيّ» ـ وهي التعبير الثاني عنه[192]. وفي جميع الحالات، تقول هذه الرؤية إنّ الأشدّ أصالة في الظاهرة الدينية موجود ناحية المنبع الوجدانيّ الذي تتفرّع عنه المظاهر المؤسّسية. بل إنّ تلك الرؤية تقضي على نحو صريح نوعًا ما بأنّ المعتقدات والممارسات الدينية المُمأسَسة ليست دائمًا شيئًا سوى وضع التجربة التأسيسيّة موضع المراقبة. لم يُصَغ هذا التصوّرُ صياغة مباشرة لدى دوركايم الذي يؤكّد قبل أيّ شيء الضرورةَ

---

(190) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1946.

(191) R. Bastide, *Les Amériques noires*, Paris, Payot, 1967 p. 133-134.

(192) W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, Macmillan, 1961, p. 40-41.

الاجتماعيةَ التي ترتبط بها الصياغة الدينية للتجربة الأصلية. لكنه يجد، بلا شك، صياغته الأشدّ إيجازًا والأقوى أثرًا لدى الدوركايميّ هوبار في الـ «مقدّمة» لكتاب **دليل وجيز في تاريخ الأديان** لشنتوبي دي لا سوسّاي، الصادر عام 1904: «الدين هو إدارة المقدّس». توحي هذه الصياغة بأن التجسيد الشكليّ (formatage) الدينيّ لتجربة المقدّس يصونها بلا شك، ولكن بإفراغها جزئيًّا على الأقل من طاقتها الخلاقة الكامنة.

هكذا نمرّ بيُسر من «إدارة المقدّس» إلى فكرة أنّ للمأسسة الدينية لـ «عاطفة الأعماق» نصيبها من إزاحة المقدّس التي تسِم المجتمعات الحديثة. ومن هذا المنظور ثمّة تواصلٌ وثيق بين رؤيةٍ تجربة دينية أصلية وغير قابلة للاختزال تتكيّف مع الحياة اليومية من خلال صيغ جزئية وانتقالية من الدين المؤسّسي، والتصوّر التقليديّ الذي يرى أنّ تاريخ الإنسانية إنما هو التاريخ المستمرّ لتراجع حضور الدين في الحياة الاجتماعية. إنّ التمايز بين «مستويات» الظاهرة الدينية ـ من الإدراك الفوريّ لحضور الإلهيّ إلى الإدارة المؤسّسية لمتعلقات الخلاص ـ يدخل عادة ضمن مخطط كرونولوجيّ لخسارة الدين التي يُفترض أن تكون علمنةُ المجتمعات الحديثة مرحلتَها القصوى. بيد أنّ هذا المنظور قد يُلهم في المقابل سوسيولوجيا للاحتجاج الاجتماعيّ الدينيّ. فالحركات الدينية الفائرة (الهرطقات، المسيحانيّات، الألفيّات... إلخ) التي توجّه الاتهام من غير فصل، إلى النظام الدينيّ والنظام الاجتماعيّ المهيمن معًا، يمكن أن يُنظر إليها كما لو أنها

«نـداءاتُ مجتمع بارد إلى مجتمع حـارّ»[193]. فهي تعبّر في ظروف اجتماعية وتاريخية محدّدة، عن شيء من حاجة المجتمع الأساسية إلى أن يجدّد إنشاء ذاته بذاته، و«إلى أن يتعهّد المشاعر والأفكار الجماعية التي تصنع وحدته وشخصيّته، ويقوّيَها بحسب فواصل زمنيّة منتظمة» (**الأشكال الأساسية للحياة الدينية**، ص 609 ـ 610).

تسمح هذه الملحوظات بالوقوف على التوتر والقلق اللذين يشقان السوسيولوجيا الدوركايمية للدين ويعتملان بصفة أوسع في مجمل أعمال مؤسّس المدرسة الفرنسية في السوسيولوجيا. فمن جهة، ثمة المجتمعات الحديثة المحكومة بالمعقولية العلمية وتقسيم العمل، وهي مجتمعات معلمَنة نهائيًّا. إنها تشهد نهاية سيرورة تنحية تدريجية للدين الذي يتماهى مع تاريخ البشرية ذاته. ومسار العلمَنة التاريخيّ هذا، هو طريق التحرّر بالنسبة إلى دوركايم الذي لم يكفّ عن أن يكون رائد العلمانية. لقد سبق أن كتب في كتاب **في تقسيم العمل الاجتماعي** «إذا كانت توجد حقيقة جعلها التاريخ غير قابلة للشك فهي أنّ الدين يشغل جزءًا من الحياة الاجتماعية ما انفكّ يتضاءل. لقد كان في الأصل يشمل الكلّ، فجميع ما هو اجتماعيّ يكون دينيًّا، والكلمتان مترادفتان. ثم شيئًا فشيئًا تحرّرت الوظائف السياسية والاقتصادية والعلمية من الوظيفة الدينية، وتشكلت منفصلة عنها واتخذت طابعًا زمنيًّا آخذًا في البروز أكثر فأكثر. واللهُ، الذي

(193) H. Desroche, «Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues», *Archives de sociologie des religions*, art. cité, p. 85; *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

كان من قبل حاضرًا في كل العلاقات الإنسانية، يغادرها تدريجيًّا إن جاز لنا القول، فهو يترك العالم للبشر وخصوماتهم. وهو في أدنى الأحوال إذا ما كان مستمرًا في الهيمنة عليهم فإنما يكون ذلك من أعلى ومن بعيد (...).» ومن الخطأ الظنّ أنّ تنحية الدين هذه، ظاهرة خاصة بالأزمنة الحديثة والمعاصرة الموسومة بظهور الحداثة السياسية واستقلال الفرد. فالأمر يتعلق بسيرورة تندرج في الأمد الطويل، وتبدو بوضوح، على هذا النحو، نهائية لا تقبل النكوص. «إنّ الفردانية والتفكير الحرّ لم يبدآ ـ كما يلاحظ دوركايم ـ من أيّامنا هذه ولا من عام 1789 ولا من حركة الإصلاح الدينيّ ولا من السكولاستيك، ولا من سقوط تعدّد الآلهة الإغريقيّة الرومانيّة أو من الثيوقراطيات الشرقية. إنها ظاهرة لا تبدأ من موضع محدّد لكنها تتطوّر على مدى التاريخ بلا توقف»[194].

لكنّ المشكلة من جهة أخرى، هي أن نعرف كيف نحفظ في هذه المجتمعات التي غادرتها الآلهة، مصدرًا للطاقة أو ندفع إلى ظهوره، بحيث تستطيع الجماعة أن تَمتحَ منه الشعور بوجودها الخاص وتعيد بناء مثلها الأعلى المشترك. فعلى المجتمع أن «يقدّس» رجالًا، أو أشياء وبخاصة أفكارًا. وعليه أن يولّد معتقدات موضوعَ إجماع «يحرَّم النيلُ منها»: معتقدات لا يمكن لأحدهم أن ينفيها ولا أن يرفضها. و«الدين» بهذا المعنى لا يزول. فلا مجتمعَ يمكنه الاستغناءُ عنه بطريقة أو بأخرى. وحتى لدى الشعوب المفتونة بالحرية، والتي

(194) *De la Division du travail social*, Paris, Alcan, 1922, p. 143-144 et 146.

تنزّل النظر الحرّ موضعًا يسمو على أيّ شيء آخر، يكون مبدأ النظر الحرّ بهذا النحو على الأقل مقدّسًا، أي موضوعًا خارج مجال النيل منه بأيّ منازعة (**الأشكال الأساسية للحياة الدينية**، ص 305). يلاحظ هـ. ديروش وهو يشرح دوركايم أنّ «الدين معطًى ثابتٌ في كل مجتمع بصرف النظر عن التنويعات الخاصة بكل مجتمع. فلا وجود لمجتمع إذًا من غير دين أو من غير ما يعادله»[195]. ولئن كانت الأديان القائمة تفقد نفوذها الاجتماعيّ فقدانًا لا مفرّ منه، ينبغي لدينامية الدين أن تستمرّ لأنها دينامية إنشاء الوجود الاجتماعيّ ذاته وإعادة إنشائه. إن فترات التجديد الاجتماعية هي كذلك وعلى نحو تلازميّ فترات تجديد دينيّ. وربما تشهد بذلك خاصة اللحظة الدينية في الثورة الفرنسية. «فقدرة المجتمع تلك على انتصابه إلهًا أو على إنشاء آلهة لم تكن أظهرَ للعيان في أيّ وقت، ممّا كانت عليه في أثناء الأعوام الأولى من الثورة. ففي تلك اللحظة فعلًا وبتأثير الحماسة العامة، حوّلَ الرأيُ العام أشياء دنيويّة صرفًا بطبيعتها إلى أشياء مقدسة: هي الوطن، والحرية والعقل. فقد اتجهت ديانة ما إلى القيام من تلقاء ذاتها، وكانت لها عقيدتها ورموزها ومذابحها وأعيادها. وحاولت عبادةُ العقل والكائنِ الأسمى أن تقدّم نوعًا من الإرضاء الرسميّ إلى تلك التطلعات العفوية» (**الأشكال الأساسية للحياة الدينية**، ص 305). غير أن ذلك الدين الجديد المدعوم بالحماسة

---

(195) H. Desroche, «Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues», *Archives de sociologie des religions*, art. cité, p. 87.

الوطنيّة كان عابرًا. فما هو حال فرنسا المعاصرة إذًا؟ كان في وسع دوركايم أن يرى في المنجَز التعليميّ للجمهورية الثالثة وفي إعداد مُثل العلمانية، شيئًا من بزوغ هذا «الدين» الجديد الذي بدا أنه يرفض «أخذ أيّ شيء من المبادئ التي تستند إليها ديانات الوحي». فكان يرجو بحرارة قيام أخلاق مؤسّسةٍ على العلم، تستجيب إلى التطلعات الجديدة لجماعة من المواطنين"[196]. بيد أنّ الدينامية الخلاقة القادرة على إظهار تلك الروح المشتركة بدت له قبيل الحرب العالمية الأولى مستنفَدة على نحو مُريع. واللوحة التي يرسمها عن الوضع الروحيّ لعصره سوداء. «إذا كنّا نجد اليوم صعوبة نوعًا ما في تمثّل ما ستكون عليه أعياد المستقبل هذه واحتفالاته، فذلك لأنّنا نجتاز طورًا من الانتقال والرداءة الأخلاقية. إنّ أشياء الماضي العظيمة التي كانت تثير حماسة آبائنا، ما عادت تثير فينا الجيشان نفسه، إما لأنها دخلت في الاستخدام العمومي، وإمّا لكونها ما عادت تستجيب لتطلعاتنا الراهنة، ومع ذلك لم يُنجَز شيءٌ يعوّضها (...). وباختصار، فإنّ الآلهة تشيخُ أو تموت، ولم تولَد آلهةٌ أخرى» (ص 610 ـ 611). غير أنّ كلّ موقف إراديّ في هذا المجال يكون منذورًا للفشل. فمحاولة أوغست كونت لإنشاء دين وضعيّ «انطلاقًا من ذكريات تاريخية قديمة جرى إيقاظها على نحوٍ مصطنع» كانت من غير جدوى. إذ ينبغي أن تنطلق الحركة من الحياة ذاتها. يجب أن تنطلق من أعماق المجتمع، والتطلعات الجديدة المنبثقة من تلك الأعماق هي الكفيلة

---

(196) انظر: J. Baubérot, «Note sur Durkheim et la laïcité», *Archives de sciences sociales des religions*, no. 69, janvier-mars 1990, p.151-156.

بولادة «دين جديد» بمثل ما كانت عليه تحديدًا حالُ الثورة الفرنسية. لم يكن في وسع دوركايم الاعتقاد أنّ «هذه الحال من الشك والتخبّط المشوّش» يمكن أن تدوم إلى الأبد. فكتب في أخريات صفحات **الأشكال الأساسية للحياة الدينية** «سوف يأتي اليوم الذي تعرف فيه مجتمعاتنا من جديد أزمنة من الفوَران الخلاق، تبزغ خلالها مُثلٌ جديدة وتظهر فيها صيغ جديدة تكون بمثابة الدليل للإنسانية لمدّة معيّنة؛ وحين تنقضي تلك الأزمنة سيشعر الناس تلقائيًا بالحاجة إلى أن يعيشوها بالفكر من حين إلى آخر، أي أن يحفظوا ذكراها بواسطة احتفالات تُحيي ثمارَها بانتظام» (ص 611). في المجتمعات الحديثة حيث ينوب الفكرُ العلميّ عن الفكر الدينيّ التقليدي ويصُدّه، تظل وظيفة الدين المولّدة للحركة ضرورة حيوية: فإذا ما كانت الديانات التقليدية، بما في ذلك أشدّها عقلانية، منذورة لحالة تأكُّل لا مناص منها، فإنّ البعد الدينيّ الملازم لوجود المجتمع ذاته غير قابل للزوال.

استمرارية المقدّس ومسألة مصير الدين في المجتمع الحديث: حول بعض النقاشات ما بعد الدوركايمية

لقد كان لذلك الاقتراح الدوركايميّ، في ما نظنّ، أهمية فائقة لتطوير سوسيولوجيا للحداثة الدينية. فهو قد غذّى تأملات كثيرة جدًّا في «الأديان الزمنية» التي تمثّل في المجتمعات المعلمَنة ذلك المعادل الوظيفي للدين الذي بغيابه تكون الآصرة الاجتماعية مهدّدة بالانحلال. ففي هذه المجتمعات التي فقدت فيها الديانات التقليدية أيّما فقدان قدرتَها على تنظيم الحياة الاجتماعية، وأهليّتَها لتزويد

الأفـراد برموز للحسّ المشترك، فإن السياسة والفنّ والجنسانية والطب والرياضة والعلم، كلها بذاتها، كفيلة بأن تُخرج إلى الوجود تلك الأديـان البديلة (يتحدث الأنكلوسكسونيّون عن Surrogate religions) التي تسمح بتقاسم دلالات مشتركة و«إقامة مجتمع». وفي ذلك الجهد لجرد عالم المعتقدات المعاصرة شديد التركيب، وتبيُّن صلتها بـ«الـديـن»، جـرت تعبئة الفكرة الدوركايمية عن «المقدّس» على نطاق واسع. ومنذ نهاية عقد 1970، خاضت أدبيات كثيرة ومن مناظير متنوّعة في «عودة» المقدّس و«تجدّده» و«انحرافاته» أو «تحوّلاته».

ولقد فقدت هذه المرجعية لدى عدد من المؤلفين الكثيرَ من ارتباطها العميق بالإشكالية الدوركايمية حول «عاطفة الأعماق»: إذ هي طريقة فحسب لاستخدام تعريف وظيفيّ صرف للمقدس، على قدر ما يقبل الامتداد، وذلك بأن يتم تحت هذا العنوان احتواءُ مجموع عوالم الدلالة التي تنتجها المجتمعاتُ الحديثة. وفي حدّ أقصى، يكون مقدّسًا كلُّ ما له في هذه المجتمعات صلة ما بالغيب أو البحث عن المعنى، أو اللجوء إلى المتعالي، أو بإضفاء صفة المطلق على بعض القيم. إن ما يربط عناصر هذا المجموع المركّب وغير المتخصّص معًا أنه يشغل الفضاء الـذي غادرته الديانات المؤسّسية. إنّ اختبار التمايز والفردَنة الـذي يندرج ضمنه تقدّمُ الحداثة حرَم هذه الدياناتِ الهيمنَة التي كانت تمارسها في الأجوبة عن الأسئلة الوجودية الأساسية التي تخامر المجموعات البشرية كلها: كيف نواجه الموت والشقاء؟ كيف نؤسّس واجبات الأفراد بإزاء المجموعة؟... إلخ؟ إذا ما سلّمنا بأنّ مجموع هذه الإجابات

الدينية كان يمثّل «العالم المقدس» للمجتمعات التقليدية، فإننا سنعُدّ مجموع الحلول البديلة المستجلبة للأسئلة ذاتها في المجتمعات الحديثة بمثابة «العالم المقدّس للمجتمعات الصناعية»، «مقدّسٍ حديث»، ومقدّس «مبثوث» أو «غير رسميّ». هذا الفهم المتوسّع لفكرة المقدّس يُفقد المنظورَ الدوركايميّ نكهته ويُميّعه، بإفراغه ممّا يصنع خصوصيّته، أي تحيين «منطق إنتاج المقدّس»[197] في الإنشاء الذاتيّ للمجتمع.

قد يذهب الطموح أحيانًا أبعد من ذلك. فقد جرت الاستفادة من فكرة «المقدّس» للدلالة على بنية من المعاني المشتركة بين الأديان التاريخية والصيغ الجديدة من الإجابات عن «الأسئلة الكبرى» للوجود، بصرف النظر عن «المعتقدات» التي تبنيها هذه أو تلك. ويلحّ الباحثون الذين يتجهون في هذه السبيل على واقع أنّ المقدّس يفيض عن/ ويحيط بالتعريفات التي قدّمتها عنه الأديان التاريخية، وفرضتها لزمن طويل على المجتمع برمّته. والمقدّس يفيض أيضًا عن الصيغ الجديدة من الدين المؤسّسي غير التقليديّ، ويُشار إليه أحيانًا بعنوان «الحركات الدينية الجديدة». فهو، وأبعد من جميع عمليات إضفاء النسَقية عليه التي أمكن ويمكن دومًا أن يكون موضوعَها، ذو واقع مخصوص لا يُستنفَد في أيٍّ من الأشكال الاجتماعية التي قد يتخذها. وفي الوقت نفسه تسمح الإحالة إلى المقدّس أيضًا، متى جرى التسليم بوجود بنية أصلية مشتركة لمجموع تلك التعبيرات، بتمييز ما يشكّل الفضاء الخاص بهذا المقدّس،

(197) H. Desroche, art. cité, p. 85.

في داخل ركام التمثلات الجمعية المتحرّك دومًا. وغالبًا ما يُحتفظ في هذا الفضاء بالتمثلات المتعلقة بالتقابل الجوهريّ بين نظامَين اثنين من الحقائق، متباينَين تباينًا مطلقًا، مع مجموع الممارسات ذات الصلة بـالإدارة الاجتماعية لهذا التوتر المحتوم بين الدنيويّ والمقدس. وانطلاقًا من هذا المعيار الدوركايميّ تمامًا، يصير بالإمكان، في ظنّنا، أن نرصد بل أن نرسم حـدودَ وجـوه «عـودة» هذه القداسة وضـروب «تجدّدها» و«ظهورها من جديد»، قداسة مشكّلة بأبعاد أنثروبولوجيّة كونية. يمكن أن يُعَدّ هذا المسير طريقة لإعادة فتح النقاش في الحداثة الدينية: وهو نقاش أصابته بالشلل السجالاتُ الحادة بين أولئك الذين يعرّفون الدين تعريفًا ضيّقًا، انطلاقًا من مضمون المعتقدات (الاعتقاد في قوة فوق طبيعية، الإيمان بعالم آخر... إلخ) وهؤلاء الذين يقدّمون عنه تعريفًا وظيفيًّا واسعًا من غير حدّ (انطلاقًا من الوظائف الاجتماعية التي ينهض بها). فالأوائل، وهم سجناء نموذج الديانات التاريخية الكبرى المعروفة، غير قادرين على فهم صيغ التديّن الجديدة التي تظهر في المجتمعات المعلمَنة. أمّا الأواخر فهم يوسّعون فكرة «الدين» توسيعًا، إلى حدّ أنها تفقد كلّ ثباتٍ واتساق. هل يمكن للإحالة إلى المقدّس أن تمثّل «طريقًا ثالثة» تتيح الخروج من المأزق؟ في الواقع إنّ جميع المحاولات لتفعيل هذه المقاربة تصطدم بالصعوبة ذاتها: فبحكم أنها مستمرّة في نهاية الأمر في تعريف الدين بوصفه صياغة للمقدّس، وأنّها تتناول المقدّس بوصفه مادة أولية للدين، فإنها تظل حبيسة لعبة المرايا بين المقدّس والدين، اللعبة التي كانت تروم تحديدًا تجنُّب فخاخها.

يُظهر فحصُ استعمالات فكرة المقدس في السوسيولوجيا المعاصرة للحداثة الدينية عُدولًا كثيرًا بإزاء الإشكالية الدوركايمية التقليدية. لكننا نلحظ لدى جميع المؤلفين عُسرًا ثابتًا في التحكم في مسألة الصلة بين التجربة المؤسِّسة للمقدس (التي نجد مرجعها لدى دوركايم) والأشكال الدينية التي تعبّر فيها عن ذاتها. ذلك أنّ تلك الأشكال الدينية تتحدّد بصفتها تلك كلّما ـ وكلّما فحسب ـ وافقت، بالمقايسة على الأقل، الأشكالَ المعروفة من الدين المؤسّسيّ، بآلهته وطقوسه. وحتى نفهم ما يصنع ملازمة فكرة المقدّس للدين التقليدي ملازمة لا تتزعزع ـ حتى في الحالات التي تُستدعَى فيها للإفلات من الضغط الذي يمارسه نموذج الديانات التاريخية على الفكر الدينيّ ـ علينا بالرجوع إلى جينيالوجيا فكرة المقدّس ذاتها. وبعبارة أخرى، ينبغي الاهتمام بالسيرورة التي بها غدت هذه الفكرة مَعبرًا إجباريًّا للتفكير في الظاهرة الدينية، والحال أنها لم تكن ذات محتوًى محدّد من قبل أن يشرع روبرتسون سميث، ثم دوركايم ومدرسته في بلورتها على نحو علميّ. وفي هذا الباب، لا أحد ذهب بعيدًا في تفكيك فكرة المقدّس بقدر ما فعل ف. أ. إيزومبير، وهذا التحليل الحاسم جدير بأن نتوقف عنده برهة(198).

افتتح ف. أ. إيزومبير قوله مذكّرًا بأنّ الآباء المؤسّسين لفكرة المقدس «ما كانوا يبغون شيئًا غير نَشر فكرة كانوا يرونها مشتركة لدى الشعوب جميعًا، وتهذيبها وتحديدها». وهم إذ حوّلوا فكرة عدُّوها

---

(198) F. A. Isambert, *Le Sens du Sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, 3e partie.

مشتركة إلى مفهوم، فقد أسهموا بهذا النحو في وَسم اللغة المشتركة ببداهة أنّ المقدس يمثل حقيقة ملموسة، وشيئًا قابلًا للتحديد بخصائصه التي يبدو أنّنا واجدوها بصفة عامة جدًّا في الديانات كلها: القوة الغيبية، والفصل المطلق بين عالم مقدّس وعالم مدنّس، والازدواج الذي يجعل المقدّس فاتنًا ومنفِّرًا في آنٍ واحد، جذّابًا ومُرعِبًا. وفي أثناء المسير، امّحى المقدّسُ على هذا النحو بوصفه نعتًا وانتصب اسمًا منعوتًا. ومنذئذ صار يصلح للإشارة «بشيء من الخلط إلى قرابة الأشياء بين جميع الأديان، بل بين المعتقدات كلها، وجميع المشاعر الدينية»(199). إن فائدة إعادة تشكيل هذا المسار الدلاليّ، أنها سمحت لإيزومبير بالكشف عن المنطق الثقافيّ الذي تُطابقه تلك الانزلاقاتُ المتتابعة. فهذا المنطق إنما هو منطق الحداثة ذاتها الذي يستوعب الفكرة المتغيّرة الأشكال، المتحرّكة، والقابلة لمَعانٍ متنوّعة، والتي كانت في المنطلق موضوع مجازفة، وذلك بتحويلها إلى خصيصةٍ ـ شيءٍ، يُعتبَر مبدأ كلّ دين. إنّ هذا التحويل الذي يجعل من الأداة الفكرية التي أعدّها الدوركايميّون، ماهيةً، يسمح فعلًا بأن نسلّم بوجود شيءٍ واقعيّ وفريد من وراء تعدّد التعبيرات الدينية لدى الإنسانية. يُفترض أنّ جميع المسالك الروحية وجميع السُبل الدينية تفضي إلى «المقدّس» عينِه. يوافق هذا المنظورُ تمامًا الحاجة إلى شَرعَنة الاقتناعات الذاتية، التي تميّز المجتمعات التعدّدية وهي تمنح اختيارات الفرد قيمة مطلقة. هكذا فإنّ الخطاب الدينيّ، بالنظر إلى عجزه عن الإيفاء بصلاحيته بوصفه وحيًا وسلطة عقدية، يبحث من

(199) المرجع السابق، ص 250.

ناحية المقدّس كتجربة دينية، عن سبيلٍ إلى استعادة مقبوليّته الثقافية والاجتماعية. يلاحظ ف. أ. إيزومبير أنّ ذلك هو «الحقّ (le droit) في إيمانٍ يَعتبِر شيئًا ما مقدّسًا»، إيمان يتجه إلى أن يصبح دعامة الإقرار بوجود المقدّس. إن فكرة المقدّس بإضفائها اصطناعيًّا الانسجامَ على الواقع المتعدّد والمتضاعف للأديان التي تسلّم بتقاطعها، وبقولها إنّ البحث عن الاتصال بالتعالي يتجاوز كثيرًا حدود الطُرق التي عبّدتها الأديانُ المؤسّسية[200]، إنما تتيح إنقاذ وجود الدين كدينٍ، في عالم ثقافيّ موسوم بالفردَنة وذَوتنة أنساق الدلالة. تلك عملية مفيدة لكلّ من ينافحون عن الاعتراف بالبُعد الدينيّ الثابت في الإنسانيّ، في عالم معلمَن. غير أنها على طرفٍ نقيضٍ من مسيرة بناءِ موضوع «الدين» الذي يستنفر عالِم السوسيولوجيا. وفي الواقع بيّنَت، كما يذكّر ف. أ. إيزومبير، أعمالُ علماء الأنثروبولوجيا بما يكفي أنّ التقابل المؤسِّس للمقدّس والدنيويّ، محور سوسيولوجيا الدين الدوركايمية، ليس فيه أيّ سمة ثابتة، وأنه بعيد عن أن يطابق نمطَ البَنْيَنة لجميع الأديان[201].

---

(200) انظر في هذا الاتجاه من التفكير التأملات في شأن الفنّ بوصفه طريقًا للوصول إلى المقدّس في ما وراء الأديان المؤسسية وذلك ضمن:
C. Bourniquel et J.-C. Meili, *Les créateurs du sacré*, Paris, Cerf, 1966.

(201) لقد نقد فرانسوا أ. إيزومبير، من جهة أخرى، استخدام المفاهيم الأنثروبولوجية على نحو عابر للثقافات، وذلك في مقدّمة كتاب: *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Cerf, 1979.

انظر كذلك نقده للظاهراتية الدينية: *Phénoménologie religieuse,* in H. Desroche et J. Séguy, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970, p. 217-240.

وباختزاله في بُعده الشكليّ المحض، كما يفعل ميرتشيا إليادي (Mircea Eliade)، فإننا ننتهي أيضًا إلى جعله «يلتبس في مستوى الدلالات بأيّ تقابُل دلاليّ مهما كان محتواه»[202]. فإذا كان لمفهوم المقدّس الدوركايميّ أن يُحتفَظ به، فذلك يكون «بشرط الكفّ عن مطالبته بوَسم كلّ واقع دينيّ، وشرط استعماله فحسب بوصفه نمطًا حاملًا، بوجه خاص، بنيةً لا تقاسُ صلاحيتُها الإمبيريقية إلا في زمن لاحق»[203].

إنّ هذا الحذر مطلوب ما دامت هذه السمات المميّزة لجميع الموضوعات الدينية التي يشير إليها دوركايم مثل المقدّس، والتي يتبيّنها في الأشكال الأشد «بساطة» من الدين البدائيّ، ليست هي ذاتها، ودومًا بحسب ف. أ. إيزومبير، إلا نقلًا مرسومًا بسيطًا لصفات المقدّس المسيحيّ، وهو ربما على نحوِ أكثر تخصيصًا، نقلٌ لملامح الكاثوليكية المعاصرة، وقد عُدّت في الحقيقة مرجعًا. كتب إيزومبير «إنّ أول تعريف للدين من قبل دوركايم حقيق بأن يثير الانتباه. أفلا يجد الدين مِثاله الواضح في دوغمائية مجمع الفاتيكان الأول، حين يعرَّف بكونه «معتقدات إلزامية»، أكثر كثيرًا ممّا يجده لدى شعوب لا نتبيّنُ جيّدًا ما الذي يعنيه لها مثلُ هذا «الإلزام»؟ ثمة بعد ذلك ما هو أكثر صراحة، وهي التقديرات المتعلقة بالسلطة الإدماجية للدين على النمط الكاثوليكيّ (**الانتحار**)، ثم الأزمة الأخلاقية وليدة فقدان الكاثوليكية سطوتها (**التربية الأخلاقية**) وضرورة استبدال شيء ما

---

(202) F. Isambert, *Le Sens du Sacré, Fêtes et religion populaire*, op. cit., p. 267.

(203) المرجع السابق، ص 266.

بما كان يصنع السمة المقدّسة لأساس الأخلاق (**في تعريف الظاهرة الأخلاقية**)»[204]. قادت هذه الملاحظات ف. أ. إيزومبير إلى أن يتساءل على هذا النحو إن لم يكن تقابلُ المقدّس والدنيويّ يمثل نقلًا للتقابل المسيحيّ تحديدًا بين الزمنيّ والروحيّ، المندرج بشكل مخصوص في التعارض بين المجال العلمانيّ والمجال الدينيّ، زمن اللحظة التي كان يكتب فيها دوركايم. وعلى النحو ذاته قد لا تكون فكرة **المانا** «المشكوك فيها إثنولوجيًّا» إلا وجهًا من نقل فكرة النعمة... يصل نقد فكرة المقدّس ذروتـه في الكشف عن «السوسيولوجيا الضمنية للكاثوليكية» هذه، التي تشق النظرية الدوركايمية والتي لم يتردّد فرانسوا أ. إيزومبير في مقارنتها بالسوسيولوجيا الأشدّ صراحة التي تخترق أعمال أوغست كونت.

في نهاية هذا المسار النقديّ، يبدو واضحًا أن فكرة المقدس قد وَضعت في النقاش حول الحداثة الدينية من اللبس أكثر ممّا جلبت إليه من الوضوح[205]. كان المنتظر من الإحالة إلى المقدّس في تفكير من لجؤوا إليها لتناول المنتجات الرمزية للحداثة، أن تصلُح إمّا لتحديد البعد الدينيّ لتلك المنتجات بطريقة مغايرة لاستخدام المقايسة مع الديانات التاريخية، أو في الأقل لتفادي أن تكون جميع «الإجابات عن أسئلة الوجود الأساسية» مودَعة آليًّا في حساب الإنسانية الدينيّ. وفي المنظور الأول يُفترض في فكرة المقدس أن تنتزع تعريف «الدينيّ»

---

(204) المرجع السابق، ص 266 ـ 267.

(205) لنقاش هذه المسألة نقاشًا أوسع، انظر: D. Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

من الأديـان. وفي المنظور الثاني، يُفترض فيها تفادي أن ينتصب «الدينيّ» مقولة احتوائية، كلما كانت مسألة الإنتاج الاجتماعيّ للمعنى مطروحة للنظر. ثمة مؤلفون كُثر ينتقلون بيُسر من منظور إلى آخر، أو أنهم يمزجون أحدَهما بالآخر على نحو متحكَّم فيه نوعًا ما. غير أنّ المشكلة ليست هنا. ففي الواقع إنّ فكرة المقدس، وبفعل الظروف ذاتها التي تمت فيها بلورتها، محكومة بأن تعيد بشكل خفيّ إدراج ما كان يُفترض تحديدًا أنها تُبطل فِعله، أي هيمنة النموذج المسيحيّ على الفكر المتعلق بالظاهرة الدينية، وهيمنة هذا النموذج المخصوص من الظاهرة الدينية على تحليل العوالم الحديثة للدلالات.

إن نقد ف. أ. إيزومبير لا يمكن تفاديه أو ردّه عندما يُعرّي الافتراضات التي تقود، تحت فكرة «المقدّس»، إلى تشكيل هذه البنية من الدلالات في ما يشبه الماهية، وهي بنية دلالات في بعض المجتمعات (بعض المجتمعات فحسب) «تمنح السلطات الروحية والزمنية سندَ القوة القدسيّة (omnis potestas a Deo)، وتمنح الكائنات المقدّسة قوّة تكون جزءًا من نفوذ تلك السلطات»[206]. بيد أن المقدّس المستهدَف من هذا النقد هو أساسًا المقدّس المندرج ضمن «نظام قداسة، مؤسَّس على الإيمان بالطبيعة الاستثنائية للكائن أو الكائنات التي تكون مصدره». ويمكننا التنويه بأنّ دوركايم نفسه استعمل مقاربة مزدوجة للمقدّس بتمييزه بين «مقدّس جماعة منظّمة» يدخل فعلًا ضمن بنية هيمنة اجتماعية، و«مقدّس اتحاد حميم»،

(206) F. A. Isambert, op. cit., p. 270.

ينتُج من اندماج الضمائر في التكتل الجماعويّ. ومن طرائق إعادة تثمين فكرة المقدّس أن يتم الإلحاح قصرًا على هذا البعد الثاني في المقدّس، بالتشديد على الصلة القائمة بين الشعور الوجدانيّ للـ«نحن» الذي يجمع المشاركين في مثل تلك التكتلات، وتشكيل «روح مشتركة» ضرورية لكلّ صيغة من صيغ الحياة في المجتمع. فأكثر من التشديد على التقابل المتحكّم في بنية المقدّس والدنيويّ، نلحّ من هذا المنظور على الخصوصية الفريدة لهذه التجربة العاطفية التي حرصت مختلف الديانات دومًا على جعلها تحت رقابتها. وكثيرون هم الباحثون الذين، رغم بُعدهم الشديد عن الظاهراتية الدينية، وقلة اهتمامهم بفهم ماهية الدين، يَبدون مع ذلك مستهجِنين التخلّي عن فكرة أنّ الدين ـ وبصرف النظر عن الصيغ العارضة التي يتخذها في الديانات التاريخية ـ يتعلق أساسًا بالتواصل مع هذه القوة «الأخرى» والغيبية. يتمثل البحث عن «المقدّس الحديث» إذًا في رصد التمظهرات الراهنة لهذه التجربة، وهي تمظهرات تُعاود البروز ومُتجدّدة، بما أنّ العلمنة قد أضعفت قدرة المؤسّسات الدينية على التحكّم في هذه التجربة وعقلنتها. إن اللقاءات الرياضية أو تجمّعات ما بعد المباراة (من كأس العالم إلى كأس أوروبا 2000)، وحفلات الروك، والاجتماعات العامة السياسية الأشدّ سخونة أو حتى التجمّعات الودّية الواسعة (من نوع «البيكنيك المُذهل» في الميريديان (Méridienne) يوم 14 تموز/ يوليو 2000)، وبفعل التعبئة الوجدانية الهائلة التي تسبّبها يمكن أن تُعدّ أماكن للتعبير عن تديّن جماعيّ صار يعبّر عن نفسه منذ الآن خارج المؤسّسات الدينية

المحدَّدة اجتماعيًا بوصفها ذاك. والحدّ الرئيس لمثل هذا المنظور ألّا يكون اللجوء إلى قطعٍ نهائيّ للصلة التي أقامها دوركايم بين «شعور الأعماق» والدين. إنّ خاصية المجتمعات الحديثة «الخارجة عن الدين»[207] إنما هي تحديدًا أنّ التجارب الوجدانية التي تصنع فيها مجموعة بشرية ما هويّتها الجماعية رمزيًا لم تعُد تتطلب الصياغة التي تُشَرعِنُ تقليدًا كان يمنح تلك التجاربَ في المجتمعات ما قبل الحديثة صلابتَها «الدينية» الصرف. وفي المجتمعات الحديثة جميعها تُحرِّر حركةُ العلمنة معظم الأنشطة والتجارب الإنسانية من القبضة المتحكّمة للمؤسّسات الدينية. وعلى عكس ما يقترح بعض المنظّرين في الـ«المقدّس الحديث»، لا يقتصر هذا التحوّلُ على زَحزحة أماكن تجريب المقدّس بإدخال موضوعات جديدة في الآن نفسه إلى فضاء «تديُّنٍ حديث» خالٍ من المأسسة، ما انفكّ يُعرَّف تعريفًا واسعًا جدًّا. إذ إنه تحوّل يفكّ بصفة نهائية الرباط البنيويّ الذي يوحّد في المجتمعات التقليدية بين التجربة الوجدانية التي تجعل جمعًا من الأفراد المجتمعين في فضاء بعينه مجموعة واعية بذاتها، والأجهزةِ الاجتماعية والرمزية (في مجال النقل بخاصة) التي تتيح لتلك المجموعة أن تتشكّل بوصفها سُلالة دينية. ليس معنى ذلك أنّ الأديان المؤسّسية ستكون عاجزة عن توليد تجارب في المقدّس لأتباعها، تساعد على تجديد الأواصر الجماعويّة التي توحّدهم: فنجاح التكتلات الدينية الكبرى، وانتشار دين قائم على الاتحاد

(207) وفق عبارة مارسيل غوشيه: M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

الوجدانيّ في كل التقاليد، يُؤثِر تجربة التشارُك الحميم الشعورية بين المؤمنين، تشهد بعكس ذلك. لكنّ الأديان ما عاد يسَعها، في جلّها تقريبًا، أن تطمع في احتكار مثل هذه التجربة الجماعية التي تظهر في جميع المجتمعات الحديثة بأشكال متشظية ومُمَوقَعة، ومُتقوقعة إذا جاز التعبير، في مختلف السجلات التخصّصية للنشاط الاجتماعيّ. وهي ما عادت قادرة بخاصة أن تزعم توفير مصدر الآصرة الاجتماعية ومعناها، للمجتمع برمّته من خلال تلك التجارب. لقد استبق دوركايم بوضوح هذه القطيعة حين تساءل في قلق عن مُمكنات المجتمعات الحديثة، وهي مجتمعاتُ أفراد، إن كانت تستطيع أن تحفَظ ـ من غير تلك الدعامة الدينية ـ قليلًا من «روحٍ مشتركة» تضرب فيها الآصرةُ الاجتماعية بجذورها. ولا تتمثل أفضلُ الطرائق اليوم لتثمير الإرث الدوركايميّ في إنقاذ الصلة التي سلّم بوجودها دوركايم بين المقدّس والدين، أيًّا كان الثمن، وإنما تتمثل بعكس ذلك في استخلاص جميع النتائج المترتّبة عن الانفصال الذي بات مشهودًا بين الدين والصيغ الجديدة لتجربة المقدّس.

المراجع

أعمال دوركايم

توجد بيبليوغرافيات وافية مبذولة في أعمال مختلفة عن فكر دوركايم. انظر بخاصة:

- Steven Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work. A Historical and Critical Study*, London, Penguin Books, 1988 (1re éd. 1973).

- Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris, La Découverte, 1999.

(وهو يتضمّن أيضًا بيبليوغرافيا عن أعمال م. موسّ).

«الأعمال الأساسية» مرجع الإحالة هنا هي الكتب الأربعة المنشورة في حياة دوركايم:

- *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1990.

- *Les règles élémentaires de la méthode sociologique* (1895), Paris, PUF, 1973.

- *Le suicide* (1897), Paris, PUF, 1979.

- *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 1968.

وينبغي أن تضاف سلسلة من المجموعات تضمّ مقالات، وإسهامات وتقارير صدرت في مجلة **الحولية السوسيولوجية**:

- *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1924-1967.

- *La science sociale et l'action* (éd. J. -C. Filloux), Paris, PUF, 1970-1987.

- *Journal sociologique* (éd. J. Duvignaud), Paris, PUF, 1969.

- *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale* (éd. V. Karady), Paris, Éd. de Minuit, 1975.

- *Textes 2. Religion, morale, anomie, id.*

- *Textes 3. Fonctions sociales et institutions, id.*

ثم كذلك:

- *L'Éducation morale* (1902-1903), Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1992.

- *L'évolution pédagogique en France* (1938), PUF, coll. «Quadrige», 1990.

- *Le Socialisme* (1928), Paris, PUF, 1971.

بعض الأعمال عن دوركايم وسوسيولوجيته وسوسيولوجيته للأديان

- J. M. Berthelot, *1895, Durkheim, l'avènement de la sociologie scientifique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995.

- Ph. Besnard, M. Borlandi, P. Vogt (éds.), *Division du travail et lien social, Durkheim, un siècle après*, Paris, PUF, 1993, coll. «Sociologies».

- M. Borlandi et L. Mucchielli (éds.), *La Sociologie et sa méthode. Les règles de Durkheim un siècle après*, Paris, L'Harmattan, 1995.

- F. A. Isambert, *Le Sens du sacré, Fête et religion populaire*, Paris, Éd. de Minuit, 1982.

- S. Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work. A Historical and Critical Study*, London, Penguin Books, 1988 (1re éd. 1973).

- J. Pradès, *Persistance et métamorphose du sacré*, Paris, PUF, 1987.

- W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984.

- P. Steiner, *La sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte, 1994 (coll. «Repères»).

- C. Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris, La Découverte, 1999.

- *Archives de sciences sociales des religions*, no. 69, janvier-mars 1990, «Relire Durkheim».

- *L'Année sociologique*, no. 49, 1999.

موريس هلبفاكس (1877 - 1945)
الدينُ والذاكرة

مثلت أعمال موريس هالبفاكْس (Maurice Halbwachs) لدى علماء سوسيولوجيا الأديان موضوع إعادة اكتشاف حديثة العهد نسبيًّا. فمنذ ثلاثين سنة، كان يندر أن تُحسَب أعماله في عداد «الكلاسيكيات» التي ينبغي على أيّ مبتدئ في هذا التخصّص المعرفيّ أن يقرأها ويتدبّرها منذ أولى لحظات تعلّمه. لقد كان تقديم المدرسة الدوركايمية يتضمّن عادة إحالات إلى تأمّلات هالبفاكْس في الذاكرة الدينية. وكان هنري ديروش وبخاصة روجيه باستيد يذكرانها في أعمالهما بتقدير عالٍ. بيد أنه كان يندر في دروسٍ من نوع التعليم الأوّلي أن تُقترَح مقاربة منهجيّة للإضافة الخاصة بهلبفاكس وسوسيولوجيّته للأديان. والواقع، من جهة أخرى، أننا لا نعثر في منجَز هلبفاكس على نظرية في الدين تمكن مقارنتها مثلًا بالمادة التأليفية الدوركايمية. لكننا اليوم ندرك حجم الآفاق التي فتحها تفكيرُه حول الذاكرة لبناء سوسيولوجيا للحداثة الدينية. والمؤكّدُ أنّ هذا الاكتشاف صار ممكنًا بفضل العمل الذي أنجزه جيرار نامير(208)

(208) ندين له على وجه الخصوص بالوصول أخيرًا إلى النصّ الأصليّ لكتاب **الذاكرة الجمعية** (*La mémoire collective*)، الذي طُمِست قيمتُه التجديدية قياسًا على كتاب **الأطر الاجتماعية للذاكرة** (*Cadres sociaux de la mémoire*) بفعل نسخة لاحقة جزئية ومنحازة. انظر في شأن هذا الاكتشاف التوطئة التي وضعها ج. نامير للطبعة الأخيرة من **الذاكرة الجمعية** (*La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997).

(Gérard Namer) بلا كَلل في شرح أعمال هلبفاكس والتعليق عليها ونشرها وتحقيقها بل وفي تحيينها. ولئن أفرز هذا العملُ آثارَه، فذلك أيضًا لأنّ السوسيولوجيا كلها اضطرّت منذ عشرين سنة إلى تجديد أسئلتها عن طبيعة الآصرة الاجتماعية وتكوّن الهويّات في المجتمعات الحديثة. إنّ تسارُع وتيرة التغيير في تلك المجتمعات، وسيادة الاتصال الفوريّ، والدوران المعمَّم للبضائع والأشخاص ورؤوس المال والمعارف والرموز، يضع أسئلة الزمن والذاكرة والنسيان في المحور من كلِّ جهد لتفهُّم الشأن المعاصر. إنّ التفكير الرائد لهلبفاكس في الألعاب والرهانات الاجتماعية للذاكرة هو اليوم ذو راهنيّة قصوى بالنسبة إلى جميع مجالات السوسيولوجيا. وهو ذو خصوبة مميّزة لأجل سوسيولوجيا أديان تواجِه بصفة مباشرة مشكلة مستقبل التقليد في الحداثة.

المسار الملتزم لمثقف عقلانيّ

موريس هلبفاكس، المولود في عام 1877 بريمس (Reims)، ابن مدرّس ألزاسيّ كان قد اختار الانتماء إلى فرنسا عام 1871. وحين كان طالبًا بمعهد هنري الرابع (Lycée Henri-IV) بباريس، اكتشف ميله إلى الفلسفة عند هنري برغسون، لكنّ الدراسة التي أنجزها عن لايبنِتز (Leibniz)، من 1901 إلى 1905، أبعدته عن النزعة النفسانويّة لمعلمه الأول، ووجّهته صوب العلوم الاجتماعية[209]، بهاجس قويّ للاختبار التجريبيّ والتكميم. سافر إلى ألمانيا للعمل

(209) M. Halbwachs, *Leibniz*, Paris, Delaplane, 1907 (2^{e} éd., Mellotté, 1928).

على أوراق لايبنِتز غير المنشورة، وتمرّس بالفكر السوسيولوجيّ الألمانيّ: فيبر، وزيمّلْ، ولكن أيضًا الماركسيين. ناقش في عام 1909 أطروحته للدكتوراه عن «المُصادرات وأسعار الأراضي في باريس «Les Expropriations et les prix des terrains à Paris (1860-1900)»[210] وفرض نفسه بهذا العمل حول آليّات المضاربة العقارية كمتخصّص في السوسيولوجيا الاقتصادية، وبوصفه المؤسّس الحقيقيّ لمورفولوجيا اجتماعية كان دوركايم قد عبّر عن طموحه إليها. حقق هلبفاكس، الذي كان أستاذ السوسيولوجيا بجامعة ستراسبورغ بدءًا من عام 1919، ثمّ عُيّن بالسوربون عام 1935، هذا المشروعَ بالاستناد إلى تحقيقات إحصائيّة واسعة (في مجال السوسيولوجيا الحَضرية، وسوسيولوجيا الاستهلاك أو بسيكولوجيا الطبقات الاجتماعية)[211]. وإذ انخرط منذ 1905 في مجموعة

---

(210) M. Halbwachs, *Les expropriations et le prix des terrains à Paris (1860-1900)*, Paris, Éditions Rieder et Cornély, 1909 (thèse de doctorat en droit).

كان هلبفاكْس قد نشر في العام السابق كرّاسًا يتضمن ملاحظات، **السياسة العقارية للبلديات**

(*La politique foncière des municipalités*, Paris, coll. «Les Cahiers du Socialiste», 1908).

(211) انظر:

La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans la société industrielle, Paris, Alcan, 1913; 2^{e} éd., Gordon and Breach, 1970. *L'évolution des besoins de la classe ouvrière*, Paris, Alcan, 1933; *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* (1935), Paris, M. Rivière, 1955 (2^{e} éd., 1964).

الدوركايميّين التي أدخله إليها ف. سيميان، فإنه سيفرض نفسه فضلًا عن ذلك في جبهات عدّة بوصفه مجدّدًا في الفكر الدوركايميّ الذي أعاد النظر في فرضيّاته (كما في كتاب **أسباب الانتحار** (*Les causes du suicide*) الصادر في عام 1930)، وقدّم بعض الحدوس الكبرى: ذلك كان شأنه مع فكرة «التيار الاجتماعيّ» التي أتاحت له في كتاب **الأطر الاجتماعية للذاكرة** (*Les Cadres sociaux de la mémoire*) (1925)، ثم في كتاب **المورفولوجيا الاجتماعية** (*La morphologie sociale*) (1938) أن يحوّل مشكلة التفاعلات بين الأفراد والمجموعات الاجتماعية إلى موضوع.

ليس من اليسير الإمساك بالخيط الناظم لأعمال هلبفاكس الغزيرة بسبب كونها تطوّرت مدّة عشرين عامًا عبر حضائر عمل إمبيريقية شديدة التنوّع ومنشورات متعدّدة. وصارت المهمّة أعسر بسبب الطابع التطوّري لفكر «يعمل» في الوقت نفسه الذي يناقش فيه آخرين، ويغيّر أدواتِه وهو يستكشف ملفّات جديدة. لكن بما أنّ هلبفاكس ـ كما يشهد بذلك ج. نامير ـ كان يضع هو نفسُه ابتكار «الذاكرة الاجتماعية» في المركز من أعماله، يكون من المبرّر تمامًا التعلقُ بسوسيولوجيّته للذاكرة بوصفها المحور الرئيس الذي يسمح بإعادة بناء الانسجام الفكريّ لمسيره. فنكتشف أنّنا ونحن نتتبّع هذا الخيط، نفهم أيضًا الرباط الذي ينسج معًا المشروع العلميّ لهلبفاكس والمسار الخطيّ الشخصيّ لرجل ملتزم ناحيةَ اشتراكيةٍ إنسانويّة وإصلاحية، تواجهُ تحدّي اضطراباتِ القرن: حرب 1914 ـ 1918، والثورة الروسية وصعود الفاشيات.

يعود التزام هلبفاكس الاشتراكيّ إلى زمن دراسته بمدرسة المعلمين العليا بشارع أولم (rue d'Ulm) فكان أن بدأ مع قضية دريفوس (Dreyfus). انتمى، وهو عضو مجموعة «الوحدة الاشتراكية» عام 1905 (رفقة ج. بيرّان J. Perrin وهـ. ليفي برول H. Lévy-Bruhl)، إلى حزب «الفرع الفرنسيّ من الأممية العمّالية» (SFIO)، وظلّ منخرطًا فيه إلى حين موته. كتب في مجلات اشتراكية، وخالط جوراس (Jaurès) في جريدة **الأومانيتيه** (*L'Humanité*)، بل سيجري طرده من ألمانيا عام 1909 لأنه صوّر في مقالة حادّة ظروف القمع البوليسيّ لإضراب عمّاليّ. وإثر إعفائه من الجندية لضعف بصره في أثناء حرب 1914 ـ 1918، التحق بديوان الوزير ألبير توما (Albert Thomas)، وقد كان قريبًا منه ويشاطرُه الرأيَ المتعلق بالحفاظ على روسيا في الحلف المضادّ لألمانيا. ومكث هنالك إلى حين مغادرة الحزب الاشتراكيّ الحكومة في أيلول/ سبتمبر 1917. انتقل نشاطه النضاليّ بعد الحرب إلى منزلة ثانوية: فحقق من كان (Caen) إلى ستراسبورغ (حيث وُجد في الفترة نفسها صحبة مارك بلوخ (M. Bloch)، ولوسيان فيفر (L. Febvre)، وشارل بلوندال Ch. Blondel وغابريال لوبرا) ثم في باريس، مسارًا مهنيًّا جامعيًّا بلغ ذروته مع انتخابه بالكوليج دي فرانس في عام 1944، شهورًا معدودة قبل اعتقاله وترحيله. غير أنّ وفاءه للاشتراكية الإصلاحية لم يتغير على مدى السنين. كان مناهضًا للبلشفية وساند الجبهة الشعبية. انتمى في آذار/ مارس 1936 إلى لجنة اليقظة للمثقفين المعادين للفاشية. وانخرطت زوجته إيفون (Yvonne)

بنشاط في دعم الجمهوريّين الإسبان. وقد كان هو نفسه مناهضًا بقوّة لاتفاقيات ميونيخ (كتب في **دفاتر** (*Carnets*) «هل كان في وسعنا ألّا نكفّر عن هذا الجُبن»)[212]. وقد حطّمت الحرب أسرَته برمّتها. ففي عام 1940، انتحر صهرُه أخو زوجته وكان طبيبًا عسكريًّا بسبب خيبة الاستسلام. أمّا فيكتور باش (Victor Basch) وزوجته، وهما حَمَواه، فاغتالتهما ميليشيا توفييه (Touvier). ثم اعتقل الغيستابو هلبفاكس بسبب المقاومة في وقت واحد مع ابنه بيار (Pierre)، فتم ترحيله إلى [معسكر] بوخنفالد (Buchenwald) حيث مات عام 1945[213].

سوسيولوجيا الذاكرة

يسمح هذا المسار ـ وهو يتماهى زمنيًّا مع تاريخ الجمهورية الثالثة ـ بفهم الحساسية الخاصة لمسألة الذاكرة لدى هذا الرجل المتعلق تعلقًا أساسيًّا بقيم العلمانية والعقل والتقدم والديموقراطية. فالذاكرة بالنسبة إلى هلبفاكس هي فعلًا الحبكة ذاتُها [خلفية الأحداث] للهوية الفردية والجَمعيّة. إنّ الشابة المسترَقّة التي عُثر عليها هائمة في الغابات على مقربة من شالون (Châlons) عام 1731، لم تكن تعلم مَن تكون، لأنها حُرمت من ذاكرة مجموعتها.

---

(212) ذكره ب. ديون P. Deyon, «Maurice halbwachs et l'histoire de son temps,» in C. de Montlibert (éd.), *Maurice halbwachs*, 1877-1945, Strasbourg, Presses Universitaire de Strasbourg, 1997, p. 19.

(213) روى جورج سومبران (Jorge Semprun) لحظاته الأخيرة وقد شهدها، في كتاب: *L'Écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1996, p. 32.

غير أنها اضطربت انفعالًا، وعادت إليها ذكرياتٌ حين أرَوها صورًا عن مناطق الإسكيمو التي يُفترض أنّها جاءت منها. لا يهمّ كثيرًا إن كان هذا الخبر العارض ـ المنقول في مقدمة كتاب **الأطر الاجتماعية للذاكرة**(214) ـ واقعيًا أم خياليًّا: إنه يحكي استعاريًا وضعَ الذاكرة ـ ويحكي إذًا وضع الهويّة ـ لدى مجموعات اجتماعية مهيمَن عليها. جعل هلبفاكس في أطروحته من إقصاء الذاكرة الجَمعيّة علامة استلاب الطبقة العاملة: إقصاء يجرّدها من الوعي بذاتها. وبناءً على ذلك، إذا ما كان الحفاظُ على ذاكرة مجموعة بشرية شرطَ هويّتها ووحدتها، فإنّ تملُّك ذاكرتها من جديد يمثّل فعلَ تحرّرٍ اجتماعيّ. وفي اتجاه مقابل، يكون المجتمع المتناسي ماضيه فاقدًا هويّته، ومجتمعًا عاجزًا في الوقت ذاته عن مواجهة مصيره. وفي السنوات التالية للحرب العالمية الأولى التي شهدت تصاعد الأخطار، كان النسيان خطرًا متربّصًا على درجة فائقة من الحدة(215).

الأطر الجمعية للذاكرة

الهاجس الإيتيقيّ والسياسيّ المتعلق بـ«واجب الذاكرة» الذي يحدو هلبفاكس غير منفصل لديه عن موقف فكري مناهض لنزعة نفسانويّة غلّابة آنذاك. وهو إذ شدّد ـ في توجّه دوركايميّ

(214) M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925 ; Paris, Albin Michel, 1994, p. V-VI.

(215) كتب هلبفاكس في دفاتره (*Carnets*) عام 1920 «كيف يمكن للمجتمع أن ينسى؟» («Comment la société peut-elle oublier?»).

واضح ـ على أهمية الذاكرة الجمعية، فقد اعترض على المقاربة المُروحِنة التي بلورها برغسون، الذي رأى أن الذاكرة واقعة في الحَدس الذي قد يكون للفرد عن ماضٍ كبَتَهُ في وعيه. وبالنسبة إلى العقلانيّ هلبفاكس، لا تنبني الذاكرة الفردية خارج ذاكرة مجموعة ما. فظروف الحاضر الاجتماعية والثقافية تتطلب استنفار الذاكرة استنفارًا فرديًّا وجَمعيًّا كذلك.

المقارنة بين الرؤيا والذاكرة ـ التي ينفتح بها الفصلُ الأول من **الأطر الاجتماعية للذاكرة** ـ تجلو من البداية هذه الطبيعة الاجتماعيّة للذاكرة. فحين نتذكّر رؤيا، نستدعي صورًا يمكن أن يكون بينها رابط من تسلسل كرونولوجيّ، وتخضع لمنطق داخليّ مخصوص. بيد أنها تُفلِت من المحدّداتِ المكانية الزمنيّة لحياة اليقظة، وهي غير مشدودة إلى «مجموع الأفكار التي تشكّل تصوّرنا للعالم». وعلى نقيض ذلك، عندما نستنفر ذكرياتٍ تصل إلى الوعي متفرّقة، فإننا نرتّبها في ضوء غيرها، ونُنظّمها بحسب أنواع مختلفة من المحدّدات التي يعطينا إيّاها محيطنا. من ثمَّ فإنّ عمل الذاكرة ليس عملية للوعي الفرديّ وحده. إنه يقتضي كي يتحقق «بيئة طبيعية واجتماعية منظّمة، متماسكة، نتبيّن في كلّ وقت مخطّطَها العامَّ واتجاهاتِها الكبرى». وحين نفكّك الصورَ التي ترِد إلى الذهن ثم نعيد تركيبَها بنشاط عقليّ مكثّف، فإننا نُوفّق بين تجربتنا الخاصة وتجارب أعضاء مجموعتنا وتصرّفاتهم. ومن هذه التجارب والتصرّفات نتلقّى ما يؤكّد ذكرياتنا الخاصة. وفي عدد من الحالات، تكون الشهادة المباشرة التي يتولاها أشهادٌ آخرون ما يؤكد إثبات الصلاحية هذا. وفي أغلب الأحيان، تكون

المرجعيّاتُ المشتركة ضمن المجموعة ما يُطلق نشاطنا التذكّريّ الخاص، ويقوده وينشّطه، مهما كان حميميًّا. «كلُّ ذكرى، مهما كانت شخصية، وحتى تلك المتعلقة بالأحداث التي كنّا الشهود الوحيدين عليها، وتلك المتعلقة بأفكار ومشاعر لم يجرِ التعبيرُ عنها، هي ذكرى مرتبطة بمجموع كاملٍ من الأفكار يملكه آخرون كُثُرٌ غيرنا، بأشخاص ومجموعات وأماكن وتواريخ وكلمات وصيغ من اللغة، وبتحليلات أيضًا وأفكار، أي بالحياة المادية والمعنوية كلّها للمجتمعات التي نكون نحن جزءًا منها أو كنّا كذلك»[216].

تتكوّن «الأطر الجمعية» للذاكرة من جميع هذه العناصر التي تستحثّ الذكرى الفردية وتُنظّمها، وتسمح بـ «تحديد ما لم يكن شيئًا سوى ترسيمة فارغة لحدث قديم، تحديدًا متزايد الدقة»: «علامات هادية في المكان والزمان، وأفكار تاريخيّة، وجغرافيّة، وبيوغرافيّة، وسياسيّة، ومعطيات من تجربة شائعة، وطرائق نظر مألوفة».

ومع ذلك فإنّ وجهة النظر السوسيولوجية التي يُنافح عنها هلبفاكس ليست وجهة نظر حتمية على نحو بسيط. فلئن كانت ذاكرة الفرد مندمجة تمامًا في الجهاز الاجتماعيّ «للأطر الجمعية للذاكرة»، فإنّ إعادة التذكّر عملٌ فرديّ يتطلب التفكير والتقويم والحُكم. ويتفاعل هذا العمل مع المعطيات التي يبذلها له المجتمع. ولكُلٍّ نصيبٌ مختلف من «الأداة المشتركة» التي تضعها الذاكرةُ الجمعية على ذمّته، كي يستنفر ذكرياته الخاصّة. يكون استقلالُ الفرد بذاكرته

(216) M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. 38.

مضمونًا بقدر ما ينتمي هو دومًا إلى مجموعات عدّة، وبقدر ما تكون ذاكرتُه الفردية موجودة عند تقاطع ذاكراتٍ جمعية كثيرة. يلحّ هلبفاكس: «قد نقول بلا تردّد إنّ الذاكرة الفردية وجهة نظر حول الذاكرة الجمعية، وإنّ وجهة النظر هذه تتغيّر بحسَب الموضع الذي أشغله، وإنّ ذلك الموضعَ ذاته يتغيّر بحسب العلاقات التي أقيمُها مع بيئات أخرى»(217). فالذكريات المشترَكة التي يعاضِد بعضُها بعضًا تتطوّر هي ذاتها إذًا وفق البَلوَرات المميّزة التي يمكن أن يجريها لها أعضاءُ المجموعة. تُداخِل الذاكرةُ الفردية والذاكرة الجمعية إحداهُما الأخرى: فالأولى تتغذّى من الثانية وهي تسلك طريقها الخاص؛ أما الثانية فتغلّف الأولى من غير أن تتماهى بها، ولا بحصيلة الذاكرات الفردية المجمّعة.

بفعل هذا التفاعل بين المجتمع والفرد، وبفعل تجدّد التجارب الجمعية أيضًا التي تفرز التحوير المستمرّ للمرجعيّات المشتركة ضمن المجموعة، فإنّ الأطر الاجتماعية للذاكرة ليست بالشبكة المتصلّبة من الأفكار والصور القابضة على الذكرى الفرديّة والجمعية. إنها أبنية ديناميّة تتلاءمُ باستمرار ومعطياتِ الحاضر الجديدة. يقتضي هذا التلاؤمُ عملياتِ فرزٍ: فحين لا يتبقّى للذكرى أيّ وجاهة في الحياة الراهنة للمجموعة، فإنها تختفي كليًّا أو جزئيًّا. وتنسى المجموعة ذاك الذي ما عاد ينفعها بشيء. وهذه المرونة هي أيضًا ما يُتيح لأطر الذاكرة أن تمارس وظائفها المعيارية في الحاضر:

---

(217) M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950; Paris, Albin Michel, 1997, p. 94-95.

ما دامت تلك الأطرُ موافِقة لعالمِ دلالاتٍ مطابق للمرجعيات الراهنة لدى المجموعة، وتفرض الأطرُ إعادةَ إنشاءٍ دائمة للذاكرة بحسب تلك المعطيات. إنّ الحاضر لا يجُرّ وراءَه الماضي كلّه: بل هو ينتجه. وهذه القوة المعيارية للأطر الجمعية للذاكرة توكِل شرعيّتَها إلى الذكرى الفردية: «فمثَلُ الإنسان الذي يتذكّر ما لا يتذكّره الآخرون كمَثلِ من يُبصر ما لا يَراه الأخرون. فهو من بعض الوجوه مُهَلوِس يُثير العجَب في من حوله على نحوِ بغيض. وبما أنّ المجتمع يهتاجُ لذلك، فإنه يَلزم الصمتَ ويُكره نفسه على الصمت، فينسى الأسماءَ التي لا يذكرُها أحد من حوله. إنّ المجتمع مثلُ سيّدة أفسس (la matrone d´Éphèse) التي تشنق الميت لإنقاذ الحيّ»[218].

ذاكرات متعدّدة

المجموعة التي تمثّل دعامة المرجعيّات المشتركة والشرعية (لأطر) الذاكرة هي دومًا في كتاب **الأطر الاجتماعية للذاكرة** مجموعة حقيقية. وهي إلى ذلك مجموعة «قادرة على التذكّر». ولا شيء من الاستعارة في هذه الصيغة بحسب هلبفاكس: فالمجموعات البشرية ـ أسرة، أو مجموعة دينية، أو طبقة اجتماعية أو أيّ مجموعٍ آخر متكتّل ـ تشكّل ذاكرة خاصّة بها، في ضوء الطبيعة المخصوصة للروابط التي تنعقد فيها. والقسم الثاني من الكتاب مخصّص تحديدًا لفحص سمات خاصّة بالذاكرة العائلية والذاكرة الدينية والذاكرة الطبقية. فالأولى موسومة بكثافتها الوجدانية وعدم قابليتها للارتداد

(218) M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. 167.

وديمومتها اللافتة وقوتها الإملائية. أمّا الثانية ـ وسنصفها لاحقًا وصفًا أدق ـ فهي ذاكرة تشقها النزاعات. والثالثة هي الذاكرة التي تنعقد فيها صلات مركّبة بين الذاكرة والتاريخ. وجميعها تشترك في تلك القوة الرمزية التي تسمح لمن هم من المجموعات المعنيّة بأن يمارسوا في ما بينهم تجربة لكلية المعنى.

إن تعدّد أنواع الذاكرة يعيد إنتاجَ تعدّد الانتماءات التي تُحدّد اندماج كلّ فرد في المجتمع. لكننا نرى جيّدًا أنّ كلّ واحدة من تلك المجموعات الكبيرة تنقسم هي ذاتُها مجموعاتٍ فرعيّة متعدّدةً: إذ تُطوّر كلُّ عائلة الذاكرةَ العائلية الخاصّة بها. وضمن الذاكرة الدينية، تُبرِز الجماعاتُ المتمايزة ذاكراتٍ مخصوصةً ومتنافسة. وفي الحالة الأولى ـ الذاكرة العائلية ـ يظلّ تجانسُ المجموع محفوظًا لأنّ منطق القرابة يعطي ذاكراتِ مختلف الأُسَر أبنيةً مشتركة. وفي ما يخصّ الذاكرة الدينية، يعبّر التعدّدُ عن نفسه على نحوٍ معاكس، من خلال صراع ذاكراتٍ محكومة بخوض حربٍ في ما بينها بلا هوادة، بسبب تَساوِي طموحاتها الهيمنيّة في تملّك «الذاكرة الحقّ» (حتى وإن كان كلُّ دين يهدف في النهاية ـ وسنعود إلى هذا الأمر ـ إلى ضمان البرهنة على ديمومته الخاصة). وبصفة عامة تحتملُ الذاكراتُ الجمعية الانقسامَ إلى ما لا نهاية له، بقدر قابلية المجموعات نفسِها للانقسام.

ينتشر تعدّدُ الذاكرات هذا في المكان والزمان معًا: في المكان على إيقاع تمدّدِ المجتمع وتفرّعه؛ وفي الزمان على مدى تعاقب الأجيال. تفضي هذه الحركة المضاعفة إلى تفتّت الذاكرة الجمعية إلى عددٍ وفير من ذاكرات صغيرة لا تعني بعدُ إلا عددًا صغيرًا

جدًّا من الأشخاص. وفي المجتمعات الحديثة الموسومة بتمايز المؤسّسات والإضفاءِ المتنامي لصبغة الوظيفيّة عليها، تتضاعف هذه السيرورة تضاعفًا هائلًا بالفصل المتزايد بين مختلف أصناف الذاكرة. ففي المجتمعات التقليدية، كانت الذاكرات المختلفة تتناوبُ وإن جزئيًّا. وكان يمكن للذاكرة العائلية والذاكرة الدينية أن تلتقيا حتى وإن لم يكن إحياء الذاكرة العائلية يتماهى والموقف الدينيّ. فضلًا عن أنّ إحداهما والأخرى متداخلتان في ذاكرة جماعة من المزارعين، هي في آنٍ واحد ذاكرة مجموعة اجتماعية وذاكرة مجموعة اقتصادية. ولم تكن ذاكرة الطبقة النبيلة تلخّص ذاكرة الأمّة بصفة تامة. لكنّ النبيل، معرَّفًا بمنزلة أسرته وماضيها وليس بوظيفته الاجتماعية، كان «عنصرًا وجزءًا من جوهر المجتمع ذاتـه»[219]، وهو كما يمكن لجورج بالونديه (Georges Balandier) أن يقول ـ «إنسانٌ ذاكرة» للمجموعة برمّتها. وفي المجتمعات الحديثة حيث تتمايز الدوائر الدينية والاقتصادية والأسرية والسياسية... إلخ، وتعمل بصفة مستقلة ذاتيًّا مولدة صيغًا مخصوصة من الآصرة الاجتماعية، فإنّ الذاكرة تتشظّى. يُحدث تقسيمُ العمل بَعثرَة لعديد الذاكرات المتشظية من غير روابط بينها ومن دون انغراس في ماضٍ بعيد، فهي عاجزة عن خدمة وحدة الكلّ الاجتماعيّ. يلتقي انشغال هلبفاكس مباشرة في هذه النقطة بتساؤل دوركايم: كيف يكون الحفاظُ على مجتمعات بعضَها مع بعضٍ، وفيها يحطّم تنوّعُ الانتماءات الفردية أطرَ الذاكرة الموحَّدة، مَعينَ الهوية الجمعية ـ حين ينسِّبُ المعاييرَ والقيم التي تحملها تلك الأطرُ؟

---

(219) المرجع نفسه، ص 152.

يبذل هلبفاكس في كتاب **الأطر الاجتماعية للذاكرة**، وبصرف النظر عن تعدّد الذاكرات التقنية والمتخصّصة والعشوائية، جهدًا لتحديد موضع المنبع الممكن لذاكرةٍ يمكن أن تقدّم للمجتمع مرجعيّاتٍ وقيمًا مشتركة ضرورية لتحقيق وحدته. وهو يضع مبدأ التوحيد هذا، ناحيةَ المجموعاتِ الأسرية و«المَدينيّة» التي تعني فيها أنشطةُ الأعضاء «أنفسَهم هم ومصالحَهم من كلّ نوع، وجميعَ ما يمكن أن يُغني حياتهم الروحية ويقوّيها»[220]. وفعلًا فإنّما «تولد الذكريات الجمعية الأهمّ، وتستمرّ حيّة» في هذه المجموعات الغريبة عن عالم المهن، التقنيّ الصرف[221].

تبقى هذه الإشارة إلى مخرجٍ ممكن لإضفاء وظيفيّة تذكّرية على المجتمعات الحديثة، غيرَ ذات أهمية نسبيًّا، في هذا الطور الأول من أعمال هلبفاكس عن الذاكرة. وهو سيضيف في وقت لاحق حلًّا عقلانيًّا بوضوح لهذه المسألة. ففي مقالة عام 1939 عن «ذاكرة الموسيقيّين الجمعية» (*La mémoire collective des musiciens*) (فاتحة مجموعة **الذاكرة الجمعية**) أبرز هلبفاكس القوة التوحيدية للشيفرة التي تتخذها جماعة عالمة حتى تسمو فوق تنوّع ضروب الاستئثار الشخصيّ بالذاكرة. توجد طرائق متعدّدة للانسجام مع نغمٍ ما، بحسَب ما إذا كان المرء يسمعه للمرّة الأولى، أو كان قد سمعه من قبل، وإن كان يتعرّفه أو يقدر على إعادته، إلخ. ربما ما كانت لهذه الذاكرات الفردية المتعدّدة أيّ فرصة للاتحاد لولا وجود

---

(220) المرجع نفسه، ص 242.

(221) المرجع نفسه، ص 244.

مجموعة من الموسيقيّين تجيد وضع ذلك النغم في صيغة مشفّرة. إن المقطع الموسيقيّ المكتوب «يترجم في لغة اصطلاحية سلسلة من الإيعازات، على الموسيقيّ أن يتّبعها، إذا ما كان يرغب في إعادة إنتاج النوتات وما يتبعها، بالفُوَيرقات وباقتفاء الإيقاع الملائم»[222]. فهو يتيح إضفاء التناغم ضمن الأوركسترا على الأداء المختلف الذي يمكن لكلّ عازف أن يقدّمه من ناحيته، وفق حساسيّته وموهبته الخاصة. إنّ امتلاك تلك الشيفرة المشتركة يجعل من مجموعة الموسيقيّين مجموعة الذاكرة التي يمكن أن تتخذها مرجعًا للذاكرات الأخرى، المتناثرة والمتفاوتة. وفي مجالات أخرى عديدة غير مجال الموسيقى في المسرح أو في الكنيسة مثلًا ـ تؤدّي الذاكرةُ الفكرية هذا الدور الموحّد للذاكرة الجمعيّة، الذي يتيح للأفراد أن يعطوا المعنى لممارستهم الخاصة. ثمّ إنّ بالإمكان أن نوسّع القول أكثر: يوجد في الأهمية التي ينسبها هلبفاكس إلى قدرة الذاكرة العالمة على توحيد الذاكرات المتعدّدة، العادية أو الشعبية، انحيازٌ ناحيةَ العقل والتربية، وهو اختيارٌ إيتيقيّ وسياسيّ في آنٍ واحد، لذاكرة جمعية هي أقربُ إلى أن تكون ذاكرة ثقافية في المقام الأوّل.

من ذاكرة المجموعات إلى الذاكرة الاجتماعية

يشير هذا المنظور في الوقت ذاته إلى كون م. هالبفاكْس قد تطوّر في ما يتعلق بإشكاليته الأصلية التي كانت تجمع جمعًا وثيقًا

---

(222) **الذاكرة الجمعية** (*La mémoire collective*)، مرجع مذكور سابقًا، ص 23.

الذاكرة الجمعية بذاكرة المجموعات الحقيقية، المحدّدة في الزمان والمكان. وللذاكرة الجمعية التي تتوحّد في ذاكرة ثقافية امتدادٌ أوسعُ كثيرًا من ذاكرة مجموعة بعينها. فهي تشتمل على سلسلة عناصر يدخل الأفرادُ من خلالها في اتصال بعدد من الذاكرات الجمعية، شأن ذلك الجوّال المنفرد في لندن الذي يتخذ سلسلة من وجهات النظر المختلفة، ويُعيد تموقعَه فكريًا في هذه المجموعة أو تلك، بحسب من يلاقي من الرُفقاء، والأحياء التي يمرّ بها، والمعالمِ التي يشاهدها، إلخ[223].

في وسعنا أن نقتفي أثر ج. نامير حين رأى اللحظة المفتاح للانتقال من تصوّر ذاكرة مرتبطة بمجموعات، إلى تصوّر ذاكرة مرتبطة بـ«تيارات فكرية»، لحظة كامنة في الطريقة التي واجه بها م. هلبفاكس في **الذاكرة الجمعية** سؤالًا كان قد طرحه شارل بلوندال: ماذا عن الذكريات التي تُرجع المرءَ إلى تجربة شخصية صرف، والتي تعاود الظهور من غير أن يكون ممكنًا وَصْلُها بمجموعة؟ ولكي يدعم بلوندال اعتراضه على وجهة النظر السوسيولوجية التي تبنّاها هلبفاكس، فإنه يروي ذكرى من الطفولة بقيت حاضرة كلّ الحضور في ذهنه: هي ذكرى وقوعه في حفرة ماء، وقد كان حينها وحيدًا تمامًا[224]. كيف له أن يتذكر ذلك والحال أنه لا يعلم أين ولا متى حدثت الواقعة، ما دام إذًا لا يستطيع الاعتماد على علامات هادية مكانية وزمنية (الأطر الجمعية)

(223) المرجع نفسه، ص 52 ـ 53.

(224) المرجع نفسه، ص 69.

لذاكرة عائلية؟ قادت مناقشةُ هذه النقطة هلبفاكس صوب وجهة جديدة. فهو إذ استعاد لحسابه الفكرة الدوركايمية عن «التيار الفكريّ»، فإنه أكّد أن الطفل وإن كان معزولًا تمامًا، ومفتقِرًا إذًا لأيّ علامات هادية مكانية وزمنية، الضرورية مبدئيًّا لتنشيط الذاكرة، لم يكن في اللحظة المحدّدة لواقعته السلبية، «وحيدًا إلا ظاهريًّا». ففي الواقع، كان يفكر في أهله بقوة خاصة لكونه منفصلًا عنهم. فإطار الذاكرة مبذول في هذه الحالة المخصوصة بالتفكير في الأسرة الغائبة. وللعثور على هذه الذكرى ثانية، لا حاجة ألبتة «إلى إعادة تشكيل محيط الذكرى» بمثل ما اقترح بلوندال، «ذلك أنّ الذكرى تتبدّى في هذا المحيط»: محيط الخيط اللامرئيّ الذي يصل الطفلَ المعزول ـ وهو إذًا الكهلُ الذي يتذكر تلك اللحظة الحرجة ـ بأسرته.

يمكن للمنظور، المرسوم بمناسبة ذكرى مخصوصةٍ من الطفولة، أن يستويَ نسقًا ويُعمّمَ. وإلى جانب الذاكرة الجمعية الحية، التابعة لمجموعات فعلية منخرطة بنشاط في إعادة بناء الماضي، تلك الذاكرة التي تغذّي الذاكرة الشخصية للأفراد أعضاء تلك المجموعات (ذاكرتهم السيرذاتية)، توجدُ ذاكرةٌ جمعيّة أخرى، أرقُّ وأخفَى، وأبعدُ انتشارًا في الزمان والمكان. هذه «الذاكرة الاجتماعية» هي ذاكرة ثقافية، وهي صدًى في الحاضر من ذاكرة جمعيّةٍ، اِمّحَت أو انتقلت إلى منزلة ثانوية. وهذه الذاكرة مستمرّةُ التحوير، في ضوء التغييرات التي تطاول المجموعةَ المعنيّة، والتي تفرض ضُروبًا من التخفّف والفَرز، تنظّمها الأجزاءُ المختلفة من المجموعة وفق مصالحها

الخاصة، مُحافِظةً على بعض الذكريات بحسَب الحالات[225]. وينجُم عن ذلك أنّ الذاكرة الجمعية، وهي منذئذٍ ذاكرةٌ اجتماعية، ذاكرةٌ تنسجُها تيـاراتٌ فكرية غير منغرسة مباشرة في مجموعة مرجعيّات فعلية.

هذا الانتقال التدريجيُّ في فكر هلبفاكس، من الذاكرة الجمعيّة للمجموعات إلى الذاكرة الاجتماعية، تبيّنُه على نحوٍ خاص من الوضوح، النصوصُ التي كانت الذاكرةُ الدينية موضوعَها بوجه مخصوص. اثنان من بين تلك النصوص يمثّلان علاماتٍ على الطريق المنتهَجة من مقاربة إلى أخرى: النصّ الأول ـ وسوف نعود إليه لنتوقف عنده طويلًا في موضع لاحقٍ من هذا القول ـ هو الفصل السادس من كتاب **الأطر الاجتماعية للذاكرة** وعنوانه «الذاكرة الجمعية الدينية» (La mémoire collective religieuse)، والثاني آخِرُ كتاب نُشر في حياة هلبفاكس عام 1941، **الطوبوغرافيا الأسطورية للأناجيل في الأرض المقدّسة** (*La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*)، وله عنوان فرعيّ، «**دراسة في الذاكرة الجمعيّة**» (*Étude de mémoire collective*). وفي حين يبيّن الفصلُ طيّ **الأطر الاجتماعية للذاكرة** خصوصية الذاكرة الدينية مقارنة بأنواع أخرى من الذاكرة، فإنّ **الطوبوغرافيا الأسطورية**... يوسّع إشكالية توحيد المتعدّدِ من الذاكرات الجمعية عبر الذاكرة العالمة، ويضفي عليها النسَقية، وهي الإشكالية الحاضرة من قبلُ في «ذاكرة الموسيقيّين الجمعية».

(225) المرجع نفسه، ص 184.

ذاكرة المجموعات الدينية: ذاكرة قتال

ذاكرة مركّبة

كيف يتشكل تقليد دينيٌّ؟ منذ السطور الأولى من الفصل السادس في كتاب **الأطر الاجتماعية للذاكرة**، كان الإلحاح على العمل الإدماجيّ والتوحيديّ الذي ينجزه كلُّ دين انطلاقًا من روافد متنوّعة تأتيه من مكوّنات المجتمع المختلفة. «يمكن القول عن كلّ دين إنّه يُعيد في صيغٍ رمزية إلى حدّ ما، إنتاجَ تاريخِ الهجرات وتمازجَ الأعراق والمجموعات السكانية الصغيرة، وتاريخَ الأحداثِ الجسيمة، والحروبِ، والمنشآت، والاختراعاتِ، والإصلاحاتِ، التي يمكن أن نجدها في أصل المجتمعات التي تطبّق تلك الصيغ»(226). تكمن الديناميةُ الخاصة بتقليدِ دينيّ في قدرته على أن يُنظّم في نسَقٍ، ومن وجهة نظر الرهانات الحاضرة للمجتمع، طقوسًا ومعتقداتٍ آتية من الماضي ومستمرّة في الحياة بقوّة متفاوتة في مختلف المجموعات. إنّ دينامية العلاقات الاجتماعية، وتطوّرَ المعارف والتقنيات، والعلاقاتِ التي يقيمها المجتمعُ مع محيطه، ومصالحَ الشرائح المهيمنة ضمنه، تُغيّرُ المعتقدات القديمة وتُظهِر أفكارًا دينية جديدة. وهكذا تكشف دراسة الديانات القديمة عن وجود طبقات مختلفة من المعتقدات، توافِق أديانًا بعيدة في الزمن، وذات اتجاهات متقابلة. وما دام المجتمعُ لا يقدر على التخلّص من تلك المعتقدات، عليه أن يتعامل معها، بدَمجِها في توليفة دينية، تُعادُ بلورتُها باستمرار. إنّ إعادة البناء هذه، الدائمة، تمرّ عبر

---

(226) *Les cadres sociaux de la mémoire*, p. 178.

«عمل تأويلٍ ميثولوجيّ، يشوّه معنى المؤسّساتِ القديمة تدريجيًا، بل ويشوّه شكلَها»[227]. ويندرج هذا العمل في حركة عَقلنة توافق ضمنَ المنظور التطوريّ والعقلانيّ لهلبفاكس، تقدّمَ المجتمع ذاته: هكذا وُجدت في الدين الإغريقيّ للقرنين الخامس والسادس، معتقداتٌ وتنظيمٌ شعائريّ أكثر تقدّمًا، نَابَتْ جزئيًّا عن «العادات والمعتقدات الخرافية البدائية». بيد أنه، ومثلما يبيّن جيّدًا حالُ طقوس الخصوبة، فإنّ التصورات الجديدة تترك على قيد الحياة عناصرَ قديمة في حالة آثارٍ، أُعيد تأويلُها ومُعقلَنة. وتكون هذه العناصر قد فقدت رسوخها في الواقع الاجتماعيّ والماديّ الذي أوجدها، لكنّها لم تختفِ بصفة تامة. إنّ سيرورة العقلنة التي تستوعب تدريجيًّا المعتقداتِ القديمةَ ليست إذًا من غير مخلّفات: إنها كذلك في الأقل، بقدر ما تجد الأديانُ الجديدة مصلحتَها في أن تَحفظ بعضًا من تلك المعتقدات الموافقة لحاجاتٍ إنسانية لا تقدر هي على تلبيتها، في الوقت الذي تحاول فيه أن تغيّرها من الداخل.

عمليات إعادة التنشيط والإحياء والتجديد الدينية

عملياتُ إعادة التنشيط ممكنة إذًا دائمًا: وهي لا تتعلق بـ «انبعاثٍ للماضي»، بل بواقع أنّ ثمة تطلعاتٍ جديدة بصدد الانبثاق، يمكنها أن تلتحم بتلك العناصر القديمة التي لم تُخفِها الديانة الرسمية إخفاءً تامًّا. فالمجتمع لن يذهب إلى البحث في أعماق ذاكرته عن نُتف باقية من الأديان القديمة ليُحييها من جديد. لكنه يلجأ إلى إعادة الاستعمال، موظّفًا موارد دينية محفوظة «لدى مجموعات بقيت

(227) المرجع نفسه، ص 182.

أكثر من سواها على ما كانت عليه قديمًا، أي أنّها تجد نفسها لا تزال منخرطة جزئيًّا في بقايا الماضي»[228]. هذه التقديراتُ حول عمليات إعادة التنشيط الممكنة، لعناصر دينية جعلتها التطوّرات الاجتماعية والثقافية اللاحقة مهملة مبدئيًا، تقديراتٌ ذات أهمية فائقة بالنسبة إلى النقاشات الأشدّ معاصرة، المتعلقة بواقع «عودة الظاهرة الدينية» ودلالة هذه العودة في المجتمعات الحديثة الأكثر تعَلمُنًا. إنّ خصوبة منظور هلبفاكس مرتبطة بواقع أنه يلغي أيّ فكرة عن مجرد عودة لظهور الأديان القديمة على حالها: إنّ إعادة تنشيط الجوانب التي لا تزال حيّة من تلك الأديان، هي دومًا إعادة بناء مبتكرة، وإعادة إنشاءٍ تجري وفق المعطيات الجديدة للمجتمع والثقافة. وفي هذا الاتجاه سنرى مثلًا أنّ الحركات التقليدويّة الجديدة المعاصرة، المنادية بالعودة إلى ماضٍ دينيّ «أصيل»، إنّما «ترقع» إحالاتها المرجعية إلى «التقليد الصرف» الذي تزعم الانتساب إليه، بقدر ما يطلب المؤمنون المحدَثون حقّهم في إعادة التأويل الذاتية للحقائق الرسمية التي تدافع عنها المؤسّسات الدينية. فعمليات إعادة التنشيط ليست ظهورًا من جديد، بل هي إن نحن وافقنا هلبفاكس، إعادة إنشاء تستند إلى ما بقي حيًّا من القديم.

وبحسب تصوّرٍ لذاكرة منغرسة لدى مجموعات فعلية، هو التصوّر الموجودُ في كتاب **الأطر الاجتماعية للذاكرة**، ترتبط عملياتُ إعادة الإنشاء هذه، بحضور «مجموعات متخلّفة زمنيًّا» في المجتمع، لا تزال تحتفظ لديها المعتقداتُ المهمّشة بوجاهة على نحو نشطٍ أو

(228) المرجع نفسه، ص 183.

نَشطٍ إلى حدّ ما. إنّ دراسة ظواهر التجدّد الدينيّ المعاصر تبيّن أنّ هذه الترسيمة لا تفسّر الواقعَ إلا جزئيًا: فالإحياءُ الراهن لممارسات دينية تُسمّى «شعبية» (الحجّ، والعبادات المحلية، وممارسات الاستشفاء... إلخ) لا تتطابقُ إلا في جانب ضئيل مع الاحتفاظَ بهذه الممارسات لدى جماعاتٍ ريفيّة، يبدو أنها حافظت على تقاليدها الخاصة ضمن الحداثة (إذا ما كان مثل تلك الجماعات لا يزال موجودًا في زمن إدماج الزراعة في الحداثة التقنية والاقتصادية المعولَمة الأبعد تقدّمًا). إنّ الاهتمام بصيغ التعبير الدينية المسمّاة «تقليدية» إنما هو بصفة عامة جدًّا واقعُ شرائح اجتماعية مندمجة تمامًا في الحداثة الاجتماعية والثقافية: متوسّطي الثقافة، ومدرّسين، وعمّال اجتماعيين، ووسطاء ثقافيين، وفنّيين ومهندسين... إلخ. وهم أنفسهم يمكنهم بالقدر نفسه أن يُبلوروا، وفي اتجاه معاكس تمامًا في الظاهر، صيغًا من التديّن مُفَردَنة ومُذَوتَنة، في تناغم كامل مع ثقافة الفرد الحديثة. وحين يمرّ بناءُ هويّتهم الدينية باسترجاع معتقدات وممارسات دينية تمّ تجاوُزها مبدئيًا، فإنه يُوافق شكلًا من الاحتجاج الاجتماعيّ والثقافيّ، يستدعي الذكرى المؤسطَرة لماضٍ ملتبس غالبًا بحُلم الانسجام البدائيّ المحفوظ. إنّ استنفار الذكرى هذا، من قِبل شرائح في وضع كبتٍ اجتماعيّ وثقافيّ نسبيّ (وليست في وضع تهميش، ناهيك بوضع الإقصاء التام) يسمح باتخاذ الإحالة المرجعيّة إلى الماضي سلاحَ مقارعة ضدّ حاضرٍ موضوعِ رفضٍ وصُدود. وذلك ما لا يقتضي إلا نادرًا رغبةً جمعيّة في إعادةٍ فعلية لحالة العالم المطابقةِ لذلك الماضي المؤسطَر. فالأمر فعليًا مختلفٌ

تمامًا عن مجرّد إعادة تحيينِ الماضي في الحاضر، لكنه مثلما يقترحُ هلبفاكس، لا يقتضي بالضرورة أن يُعادَ في المجتمع إنشاءُ الظروف التي وُلدت فيها هذه المعتقداتُ والممارسات في الماضي. ولئن كانت أحيانًا تمرّ لدى الأفراد عبر تنشيط ذكرياتٍ دينية عائلية، دفينةٍ عميقًا نوعًا ما، فإنها في الغالب الأعمّ تخيّلٌ لتأصُّلٍ ما، واختراعٌ لصلةٍ بتقليدٍ يطاولُه المعنيّون من خلال آثارٍ ثقافية منتثِرة أو بواسطة مواد مبسَّطة إلى حدٍّ ما، من ذاكرةِ تاريخية عالِمة. هكذا يترابط هؤلاء بصرف النظر عن أيّ إحالة إلى مجموعةِ ذاكـرةٍ فعلية، أو تياراتٍ فكرية أكثر انتشارًا تسمح بترميقات الذاكرةِ الأكثر تنوّعًا. تتخذ تقديراتُ هلبفاكس حول عمليّات إعادة تنشيط الذاكرة الدينية أهميّتَها الكاملةَ من منظور سوسيولوجيا للحداثة الدينية، إن نحن استعَدنا العروضَ التحليليّة التي خُصّصت لهذا الموضوع في الفصل السادس من **الأطر الاجتماعية للذاكرة**، ضمن الإطار الإشكاليّ الموضوع في الأعمال اللاحقة وبخاصّة في **الطوبوغرافيا الأسطورية للأناجيل في الأرض المقدّسة**: الإطارِ المتعلقِ بذاكرةٍ ثقافية تُجمِّعُ تيّاراتٍ فكريةً وتمزجُها، في صدًى لذاكراتِ مجموعاتٍ انحلّتْ تدريجيًّا بفعل الزمن، وتغيّرت في ضوء تحوّلاتِ المجتمع.

لهذه القراءة ما يبرّرُها خاصّة أنّ هلبفاكس نفسَه لا ينفي استمرارَ عناصر قديمة على قيد الحياة في التنظيم الدينيّ لمجتمعٍ ما، بفعل قدرة المجموعات المتخلفة زمنيًّا على الحِفظ. وهو يقترح في الوقت ذاته تحليلًا أوسعَ للعلاقة المخصوصةِ التي يقيمها كلّ دين مع الماضي، كتبَ: «لكي يفهم البشرُ حقّ الفهم مسيرًا أو تقدُّمًا

دينيًّا، عليهم أن يتذكّروا ـ إجمالًا على الأقل ـ من أين انطلقوا»[229]. وحتى عندما تقطع ديانةٌ جديدة الصلةَ بمعتقدات قديمةٍ فإنها تفعل ذلك بالمعارضة، أي بالارتباط السلبيّ (لكنّه صريح) بقاعٍ أقدمَ منها، تنتزعُ منهُ نفسَها. فالأديانُ الأولمبيّة احتاجت كي تفرضَ نفسَها إلى أن تحافظ على آثارٍ من حضورِ الآلهة القديمة حتى تسلّط الضوءَ على استعبادها. والمسيحيّةُ تشكّلت دينًا بالإلحاح على قطيعتها مع اليهودية التقليدية، لكنّها لا تفهمُ ذاتَها بذاتها إلا بالإحالة المرجعيّة إلى التقليد اليهوديّ. إنّ التجديد الدينيَّ لا يكون مطلقًا ألبتة، لأنه في نهاية الأمر مرتبطٌ دومًا بضرورة الاستمرارية، وهي ميزة كلِّ فكرٍ دينيّ. «لو كان تعدّدُ الآلهة الهوميريُّ يرومُ البقاءَ دينًا، لكان عليه أن يأخذ مأخذ الجِدّ عددًا من المعتقدات التي كان يطمح إلى الحُلول محلّها (...) كذلك المسيحية، فإنها لو لم تُقدّم قطّ نفسَها بوصفها استمرارًا للديانة العبريّة بمعنًى ما، لَوَسِعَنا أن نتساءلَ إن كان بإمكانها أن تستويَ دينًا»[230].

الواعز الديني للاستمرارية

ما مصدرُ الإلزام القويّ قوةً حاسمة بهذا القدر، الذي يُضطرّ كلَّ دين إلى أن يُظهر استمراريّتَه الخاصة (الإيجابية أو السلبية) بالنسبة إلى ما سبقه؟ يقدّم هلبفاكس جوابًا عن هذا السؤال في طَورين اثنين:

ـ في طور أوّل: حين يتغيّرُ مجتمعٌ ما، ويغيّر في الآن ذاته دينَه، «فإنه يخطو نحو المجهول نوعًا ما». لكنّ الأمرَ لا يتمثل في بدايةِ

(229) المرجع نفسه، ص 184.

(230) المرجع نفسه، ص 186.

مطلقة. تتحوّل موازينُ القوة ضمن المجموعة، وتفرضُ هذه التوازناتُ الجديدة تكييفاتٍ عديدةً. يتغيّر الدينُ، بيد أنّ عليه كي يحافظ على وحدة الكلّ الاجتماعيّ، أن يعتمد القيامَ بتعديلاتٍ متتالية، وأن يُدرِج معتقداتٍ جديدة «من دون أن يحطّم إطارَ الأفكار الذي ترعرع فيه إلى حدّ تلك اللحظة». ولذلك، ومن وراء القطائع التي يفرضها التغيّرُ الاجتماعيّ، ينسج الدينُ خيط الاستمرارية التي تتيح للمجتمع ألّا يتحطّم بفعل الصدمة. والدينُ لا يفعل ذلك بالبقاء طبقَ أصلِه على مدى الزمن، بل بربط الجديد بالماضي من جهة، وباستيعاب الماضي في الجديد من جهة أخرى. هكذا يتكفّل الدينُ بالحاجةِ إلى الاستمرارية، وهي حاجةُ المجتمع ذاته الذي يتهدّد تماسُكَه التغييرُ الذي عليه أن يعتمدَه كي يستمرّ في الوجود. «وفي الوقت الذي يُسقط فيه المجتمعُ على الماضي التصوّراتِ التي بلورها حديثًا، فإنه ينكبّ على إدخال عناصرِ الأديان القديمة في الديانة الجديدة، ممّا تستطيع هذه استيعابَه. وعلى المجتمع أن يُقنع أعضاءه بأنهم كانوا يحملون من قبلُ في ذواتهم تلك المعتقداتِ وإن بقدرٍ ما، بل عليه إقناعهم بأنهم إنّما يُلاقون من جديدٍ وببساطة المعتقداتِ التي كانوا ابتعدوا عنها منذ زمنٍ. لكنّ ذلك لا يكون مُمكنًا للمجتمع إلا إذا لم يصطدم اصطدامًا مباشرًا بالماضي كلّه، وإذا ما احتفظ المجتمعُ من الماضي بصيَغِه على الأقلّ. إنّ المجتمع في أوَانِ تطوّرِه، يعود بناءً على ذلك إلى الماضي: والمجتمعُ إنّما يُؤطِّر، ضمن مجموعٍ من الذكريات والتقاليد والأفكار المألوفةِ، العناصرَ الجديدة التي يدفعُ بها إلى الواجهة»[231].

---

(231) المرجع نفسه، ص 185 ـ 186.

ـ ولكن، في طورٍ ثانٍ، لئن كان الدينُ على هذا النحو العاملَ الموجّهَ المفضّلَ للاستمرارية الاجتماعية، فذلك لأنه في «جوهره» ذاته، سرديّةٌ وإحياءٌ لأصله الخاصّ: لأنه تقليدٌ في حدّ ذاته. هكذا «يتمثّل جوهرُ المسيحية ومنذ أن غاب المسيح عن الظهور في الأرض، في ذكرى حياته وتعاليمه». إن كلَّ احتفال كنسيٍّ استحضارٌ لذكرى آلامِ المسيح، وكلّ قدّاس هو بالنسبة إلى المؤمنين مشاركة في تلك التضحية الفريدة، تجعل المسيحَ حاضرًا حقيقةً في كلّ مَجمعٍ ملتئمٍ باسمه، عبر المكان والزمان. وليس للدين المسيحيّ من موضوعٍ غير إعادة التنشيط المستمرّة لتلك الذكرى التي ينتزعها من التاريخ، جاعلًا منها حقيقةً نهائية، ذلك التاريخ الماضي والحاضر والقادم. لقد «ثبّتَت» الكنيسةُ هذه الحقيقةَ من وقتٍ مبكّر في صيغة دوغما. وذلك لا يعني أنّ مضمونَ الدوغما غيرُ قابل للتغيّر في حدّ ذاته ولن تلحَقه عبر الزمن أيّ إضافة. غير أنّ كلَّ تغيير دينيّ يجد مشروعيّتَه في توكيد استمراريّته التامةِ بإزاء ما سبق. ولا يمكن من منظورٍ دينيّ للتجديدِ أن يكون إلّا تأسيسًا متواصلًا: فالأفكارُ الجديدة، وإعادة تنظيم العبادات، وتغيّراتُ أنماط العيش والتفكير الدينية تجد معانيها دومًا في تصاعُد، انطلاقًا من مراحل تأسيسيّةٍ يمكن أن نربطَها بها صراحة. بذلك كانت «الكنيسة تعيد نفسَها باستمرار، أو أنّها في الأقلّ تصبو إلى ذلك». «وليس للدوغما، كما العبادة، من سِنٍّ: فهي، في عالم الزمن المتغيّر وبقدر ما تستطيع الحركاتُ والأقوال والأفكارُ الإنسانية، تُحاكي الأبديّةَ وثباتَ اللهِ الذي لا يقبل التغيّر»[232].

(232) المرجع نفسه، ص 191.

ما مِن ديانةٍ بقادرةٍ على الانتصاب خارج تمثّلِ سلالة الشهود الذين يُدرجونها بالتذكّر ضمنَ أزلية الزمنِ السحيقِ، أي خارج التاريخ.

تستند البرهنةُ التي يُجريها هلبفاكس، إلى الحالة المسيحيّة بصفة مميّزة. لكنّ استدعاءَ البوذية، وحالتُها أقلُّ وضوحًا، يسمح بالإسهابِ في تلك البرهنة على نحوٍ متين. فعلى خلاف المسيحية، يقتصر الوحي الذي جلبه بوذا على الحياة التاريخية التي عاشها في الأرض: وما إن مات ودخل في النيرفانا، ما عاد يتدخّل في حياة البشر. بل أكثر من ذلك، فالمسَلّم به أنه وُجد وسيوجد عددٌ لامتناهٍ من بوذا. فبوذا ليس ربًّا، وقد ترك من بعده تعليمًا أخلاقيًّا وسُبلًا للممارسة. وإذا ما كانت البوذية لا تقتصر على هذه الأخلاق اللازمنية، وبالإمكان اعتبارُها ديانة، فذلك لأنّ ذكرى تلك «السلسلة من الأعوام التاريخيّة المحدّدةِ جيّدًا والمنتهيةِ منذ زمن طويل» والتي كانت حياةَ بوذا، لا تزال مرجعًا ثابتًا لدى جميع من ينتسبون إلى عقيدته. يكمُن الطابعُ الدينيّ برمّته لمعتقدٍ ما إذًا في نمطٍ مخصوص من استنفار الذاكرة التي تجعل من الذكرى المتجذّرة في تاريخٍ مُمَوضَع في الزمان والمكانِ اللحظةَ التأسيسيّةَ لانبثاق حقيقةٍ لازمنيّة وكونيّةٍ، بمعنى حقيقةٍ تُحوّل سلسلة الذكرياتِ المنتقلة جيلًا فجيلًا إلى تقليدٍ مثبَّتٍ خارج التاريخ، في صيغة دوغما أبديّةٍ وثابتة. وهكذا فإنّ العقيدة المسيحية في حبِّ الأخِ لا تمثلُ في حدّ ذاتها دينًا: فبالإمكان تأويلُها بمعنًى أخلاقيٍّ صرف والتقيّدُ بها على هذا الأساس. ولكي تتزيّا هذه الأخلاقُ بهيبة دينٍ ما، يحمل حقيقة مطلقة وأبديةً تفرض نفسَها على المؤمنين جميعًا، كان لا بدّ من أن «تسترفِدَ ترسانةً دوغمائيّة

وشعائريّةً، مشكّلة كلّها من أفكارٍ ومؤسّساتٍ تقليدية». فالدينُ يتشكّل حين تصير ذكرى الملابسات التاريخية التي وَلّدت معتقدًا ما، ضمن جماعةٍ من الأتباع، ومن خلال الذاكرة التي تحتفظ بها منها الأجيالُ المؤمنة المتلاحقة، مبدأً تقليدٍ يضع خارجَ الزمن، الأحداثَ التي أوجدت ذلك المعتقدَ. وفي هذه الحركة ينفصل زمنُ الدين ـ وهو زمنُ الأبديّة والتكرار ـ انفصالًا جذريًا عن سائر الأزمنة الاجتماعية الصالحة في سائر مجالات الحياة الاجتماعية التي تأخذ المدى الزمنيَّ في الحسبان. لا يتموضع الفصلُ بين الدينيِّ والدنيويّ، إن نحن اقتفينا هلبفاكس إلى النهاية، في غير الانفصال الجذريّ بين نظامَيْ الزمنيّة هذَين، أحدهما عن الآخر: نظام زمنيّة التقليد ونظام زمنيّة التاريخ. هو انفصال قد ينجُم ربّما (يُبقي هلبفاكس على صيغة افتراضية نوعًا ما لهذا الاقتراح) عن تمثلاتٍ متقابلة، يوقظها في الذهن البشريِّ مشهدُ الظواهر الطبيعية وعَودُها الدوريُّ من جهة، والتجربةُ المتقلّبة والمتغيّرة للحياة العادية ومخاطرها من جهة أخرى[233]. تبدو هذه الفرضية، وقد تناولها هلبفاكس بإيجاز، مُعيدةً الصلة بالفكرة الكلاسيكية عن أساسٍ «طبيعيّ» لكلّ دينٍ. لكنّ ذلك ليس المهمَّ في المسألة: بل المهمُّ هي الكيفية التي يُجري بها هلبفاكس مقاربةً للدين بوصفه **طريقةً في الاعتقاد**. وهي مقاربة تقطع نهائيًا مع الطموح الذي لا تزال السوسيولوجيا تَجهَد في التخلّص منه، الطموحِ إلى فهم القلبِ والماهية أو النواة الصلبة من الدينِ، وبصرف النظر عن التنوّعِ المتحرّك للتعبيرات الدينيّة في الزمانِ والمكان.

---

(233) المرجع نفسه، ص 192.

في حين يظهر كلُّ شيءٍ نسبيًّا وتابعًا لظروفٍ وحتميّاتٍ متغيّرة في الزمن، فإنّ الحقائق الدينية تقدّم نفسَها على أنّها نهائية وثابتة. وحتى تُقيمَ الذاكرةُ الدينية الصبغة المطلقة للمقترحاتِ المقدَّمة للمؤمنين كي يعتنقوها، عليها أن تكون ذاكرةً غازية. إنها تفرض نفسَها بوصفها الذاكرةَ الوحيدة الرسمية (بوصفها التقليد الصحيح) باستيعابها بقايا الذاكرات القديمة، وبمعارضة المعتقداتِ الجديدة وربما التعامل معها، وهي معتقداتٌ قابلة لأن تمثّل ذاكراتٍ منافسةً لها. وحين تستتبُّ لها الهيمنة، فإنها تحافظ عليها بإعطاء المعتقدات والطقوس التي تنظّمها صيغًا لا تنفك تتحدّد وتتصلّب، وبإقصاء جميع التعبيرات الدينية التي لا تندرج في الإطار الذي حدّدَته. والذاكرةُ الدينية التي يتمّ لها الاستقرار، حين تكون في وضعٍ دفاعيٍّ بإزاء التجارب الجديدة التي قد تضع موضع السؤال البداهةَ التي ينسِبها المجتمعُ إلى تلك المعتقدات والطقوس، تكون ذاكرةَ محاصَرة. إنها تتكلّسُ وتنعزل، منقطِعةً دومًا انقطاعًا أعمق عن سائر الذاكرات الاجتماعية التي تتكيّف باستمرار مع معطياتِ المجتمع الجديدة. تتعمّق الهوّة إذًا بما لا علاج له بين أفكار أبناء العصر وأنماطِ الفعل لديهم وبين المضامين الدينية. وبقدر ما يقلُّ التناغمُ بين المضامين المنقولة والفكر والحياة الراهنة لدى المجموعات التي تريد تلك المضامينُ أن تحكُمها، يقوى النزوعُ إلى التقعيد الدوغمائيّ. وعندها تمضي سيرورة التحجّر العَقدي والشعائريّ في انعطافٍ تراكميٍّ: إنّ تصلّبَ الفكر الدينيّ، وهو وسيلته التي بها

يحتمي من عدوى ذاكراتٍ أخرى صاعدة، يجعله يفقد تدريجيًا القدرة على أن يأخذ في حسبانه التطوّراتِ الثقافية والاجتماعية التي يواجهها. يعزّز الفكرُ الدينيّ طموحَه الهيمنيّ إلى استيعاب سائر الذاكرات كلّها أو تدميرها، حتى يتصدّى للتهديد المتنامي الذي يمثله ظهورُ حاجات روحية جديدة باستمرار، وسبيله إلى ذلك نزعةُ تفرُّدٍ إقصائيّ لا تنفكّ تزيد دومًا. إنّ الذاكرة الدينية في ماهيّتها ذاكرةٌ لا تفتأ شموليّتُها تزيد دومًا، وبذلك لا يفتأ ميلُها إلى الصراع يتنامى على الدوام.

تستند البرهنةُ التي يُجريها هلبفاكس كلّها إلى التقديرات التي يوحي بها إليه تاريخُ الأصول المسيحية. فالكنيسة البدائية التي كانت ترقُب عودةَ المسيح القريبة، كانت تضرب بجذورها عميقًا في مجتمعِ زمانها. وقد نشرت رسالتها بالاندماج في المعتقدات التي كانت موجودة وبالتعامل معها. لكنّ الذاكرةَ المسيحيّة، وإذ كانت لا تزال موصولةً بتجربة الشهودِ المباشِرة، بقيت موزّعة في عددٍ من الجماعات الصغيرة التي كان يمكن لمعتقداتها أن تختلف. ومنذ القرنين الرابع والخامس، وفي إثرَ منعرج مَجمعِ أفسُس (Éphèse) ابتعدت الذاكرةُ المسيحية عن ذكرى تأسيسِها المباشرة. فقد توحّدت واستقرّت: وتحدّدت الدوغما وأهمُّ الممارسات الطَقسية. ومضت المسيحيّةُ في الوقت ذاته في نهجِ بناءٍ مؤسَّسيٍّ فرَض فيه رجالُ الدين أنفسَهم، وقد انفصلوا نهائيًّا عن شعب المدنيين، بوصفهم من يملك الذاكرة ويضمنها، تلكَ الذاكرةَ التي تجد صدًى ما انفك يَمِيعُ في تجربة المؤمنين المباشرة. وبقدر ما كانت الذاكرة المسيحيّة تنكفئ

لتكون تقليدًا مقعَّدًا، كانت ترفض أن تحتفظ المجموعاتُ التابعة لها بمصالحها وذاكرتها الخاصة. كان انضباطُ الذاكرة مضمونًا على نحو يزيد تشدّدًا شيئًا فشيئًا، بواسطة «تراتُبِ رجال الدين الذين ما عادوا مجرّد موظّفين ومديرين في الجماعة المسيحيّة، بل كانوا يشكّلون مجموعة مغلقة منفصلة عن العالم، ملتفتة بأجمعها صوب الماضي، ولا شاغلَ لها إلا إحياء ذكراه»[234]. ولا يرتبط احتكارُ رجالِ الدين للذاكرة الدينية بتفاوت المؤهّلات التيولوجيّة بين رجال الكنيسة والمدنيّين. بل إنه يتيح تجنّب العدوى التي قد تصيب الذاكرةَ جرّاء تدخّلِ مؤمنين منتمين بحكم حياتهم الدنيوية إلى مجموعاتِ ذاكرةٍ أخرى، غيرِ المجموعة الدينية. لقد تكلّست الذاكرةُ المسيحية بهذا النحو في صيغة ذاكرةٍ تيولوجيّة أحادية الشكل، تنظِم أفكارًا وتُعلّمها، غير أنها لا يشغَلُها «إحياءُ» الماضي الذي تحفظه تلك الأفكارُ. وفي منتهى هذه السيرورة، يفقد المؤمنون كلَ قدرة على صنع ذاكرةٍ، أي القدرة على الوَصلِ بين التعاليم التي يلتزمونها والأحداث التاريخية التأسيسية. فهم يتلقّون إذًا من المؤسّسة تلكَ المعايير على اعتبارها معطًى أزليًّا، وبوصفها «ما كان كذلك دومًا». وفي كلّ دينٍ، تكون العودة المرجعيّة إلى الماضي حاضرةً في كلّ مكان. بيد أنّ إقفال هذه الصلة بالماضي إقفالًا عقديًّا ـ وهنا تكمن الخصوصية المفارِقة في الذاكرة الدينية ـ يُعطّل الدينامية الخلاقة لسوابقِ الذاكرة: فالمؤمنون لا يتملّكون الذاكرةَ الدينية بل «يتلقّونها» بوصفها حقيقةً مطلقة، تمّ تثبيتُها نهائيًّا. نستشعر في هذا إلى أيّ حدٍّ يحمل تحليلُ الذاكرة

(234) المرجع نفسه، ص 199.

المسيحية آثارَ الملاحظات التي أمكن لموريس هلبفاكس أن يُبديها على تطوّرات الكنيسة الكاثوليكية في عصره.

«الدوغمائيون» و«المتصوّفون»

لا يعني تقعيدُ التقليد أنّ المؤسّسة الدينية لا تقبل أيَّ تغيير. ففي داخلها تعتملُ تياراتٌ تضع موضعَ المساءلة تحجُّرَ الذاكرة الدوغمائيّ. يكون الاحتجاجُ من المتصوّفة الذين يجابهون النقائص والتصلّب وجفافَ الفكر التيولوجيّ الرسميّ. لذلك يدعون إلى ذاكرة وجدانية كفيلة بإعادة الحياة إلى العقائد والطقوس، وذلك عبر إعادة الصلة مباشرة بالمسيحية الأولى والتجربة الشعورية لحضور الإلهيّ. لقد كان على الكنيسة طوالَ تاريخها أن تتعامل مع دينامية الاحتجاج الصوفيّة هذه. والمقاومة الصوفية للتجمّد الدوغمائيّ، وبعيدًا عن أن تصدُرَ عن المؤمنين الأشدّ فظاظة وأقلّهم استعدادًا للتعامل مع المفاهيم التيولوجية، إنما تبرُز ضمن مجموعاتٍ دينية مؤهّلة (نُسّاكٍ، ورهبان وراهبات). فهي من فعل «مَهَرةٍ مميّزين» ـ إذا ما أتيح لنا استعمال هذه الصيغة الفيبريّة ـ يشكّلون طليعة روحية. إنّ ما يتهدّد المؤسّسةَ مأتاهُ تحديدًا أنّ المتصوّفين نادرًا ما يكونون منعزلين. فهم جزءٌ من تياراتٍ روحية متجذّرة في مختلف التقاليد، وكلٌّ في وسعِه أن يزعم الانتسابَ إلى سلالة شهودٍ حاملة لذاكرة خاصة بها ضمن التقليد المسيحيّ العامّ ذاته. والاحتجاجُ الصوفيّ، حتى وإن سبّبَته التحوّلاتُ الاجتماعية والثقافية التي تُفرز حاجاتٍ روحية جديدة، يظلّ احتجاجًا دينيًّا: فلا يتعارض والدين الدوغمائيّ المهيمن، باسم العقل الحديث. إنه على النقيض من ذلك يسعى

إلى العثور على أصلٍ ما للتجديدات التي يُعزّزها في التقليد الذي تمّ تجديدُه وأعيدَ اكتشافُه وجرى تعمُّقه. إنّ ما يصبو إليه المتصوّفةُ أن «يعودوا بالدين إلى مبدئه وأصولِه، إمّا بمحاولة إعادة إنتاج حياة الجماعة المسيحية الأولى، وإمّا بالرغبة في محو المدى الزمنيّ والاتصالِ بالمسيح مباشرة، كما الرُسُلِ (apôtres) الذين شاهدوه ولامسوه وتجلّى لهم بعد موته»[235]. وبصرف النظر عن فَرادة تجاربِ الإشراق والانخطاف الروحيّ التي يزعمُها المتصوّفة بوصفها نِعمة شخصيّة محضًا، فإنهم وعلى نحو مزدوج جزءٌ من تجربةٍ جمعيّة: تبدأ صُعُدًا من خلال التقليد الذي يستندون إليه، وتنتهي نزولًا بحقيقة قدرتهم على أن يجْرّوا معهم «مجموعة كاملة من رجال الدين والمؤمنين من ذوي الإخلاص الثابت»[236]. ومن ثمَّ لا تستطيع الكنيسة أن تتجاهل تلك التياراتِ الاحتجاجية تجاهلًا تامًا، ولا أن تقصيها بعنف. فتنقادُ إلى أن تدمجها وتستوعبها في صفوفها وإلى أن تهضم الاحتجاجَ الذي ترفع تلك التياراتُ لواءه، بل تنقاد إذا اقتضت الضرورةُ وعبر التقديس الرسميِّ، إلى وضع المتصوّفين في مصافِّ مؤسِّسي الذاكرة الرسمية. إنّ الاحتجاجَ الصوفيّ، ولكونه يعمل بالعَوْدِ إلى الماضي عَودًا مستمرًّا، ولكون المؤسّسة تُروّضه، هو محرّكُ التجديد الدينيّ: فهذا التجديد إنّما يعمل بواسطة تأليف (لا يستقرّ نهائيًا أبدًا) بين الذاكرة الرسمية ـ التقليد الرسميّ الذي يحميه حرّاسُ الامتثالية [الاتّباعية] الدوغمائية ـ وذاكراتٍ دفينة،

(235) المرجع نفسه، ص 217.

(236) المرجع نفسه، ص 213.

مختزَلة ومكبوتة، تدفع حاجاتُ الحاضر الروحيةُ إلى إعادة تنشيطها الصوفيّ. وقدرةُ الكنيسة هذه على استيعاب الاحتجاج الصوفيّ في ذاكرتها الرسميّة هو ما يتيح لها أن تتغيّر، وأن تؤكّد في الوقت نفسه استمرارَ التقليد الذي تحميه، وتَجانُسَه.

غير أنّ المؤسّسة لا بدّ لها، لكي تصحّ هذه الشهادةُ المفارِقة، القائلةُ بالاستمرارية عبر التغيير، من أن تكون قويّة يما يكفي، لتحتويَ اندفاعاتِ التصوّف ضمن حدود الذاكرة التيولوجية الدوغمائية. يقيم هلبفاكس، على نحوٍ عرَضيّ، صلةً بين الاعتراف الذي تحظى به الكنيسةُ في المجتمع وقدرتها على أن تضع تحت وصايتها مختلفَ التيارات التي تُشكّك في العقلنة المفرطة للدوغما وفي شكلانية العبادة. ولا يسَعُ الكنيسةَ أن تستخدم المتصوّفةَ (بإعطائهم مكانة ثانوية في صلبها) إلا إذا ما وثِقت وثوقًا كافيًا «بحكم ثراء عقيدتها ونفاذ تقاليدها» بقدرتها على حفظ «استقلاليتها وأصالتها في المجتمع الزمنيّ»[237]. يمكن، في اتجاهٍ معاكس، أن نستنتج من هذا الطرح أنّ الكنيسة، التي ما عادت تستند إلى مجتمعٍ يمكن أن يتلقّى فيه العددُ الأكبر من أفراده الحقائقَ التي تُدافع عنها على كونها حقائق بديهية، تُضطرُّ إلى أن تعزّز الترسانة الدوغمائية للذاكرة الرسمية، وذلك بإقصاء احتجاجِ المتصوّفة دومًا إقصاءً أكثر جذرية. أمّا إذا انتهى الأمرُ باحتجاج هؤلاء إلى أن يغمر التقليدَ المديد الذي تريد الكنيسةُ أن تكون مالِكَه الحصريَّ: أي «إذا ما هيمن المتصوّفون على الكنيسة، كما لاحظ هلبفاكس، فسيكون ذلك علامة على أنّ التقليدَ المسيحيّ

---

(237) المرجع نفسه، ص 217.

الكبير المتعلقَ بالأناجيل والآباءِ والمجامع الكنسية، يضعف شيئًا فشيئًا ويندثرُ»[238]. ولا يجوز للتفكير في الموجة المعاصرةِ من حركات التجديد الدينيّ من النوع العاطفيّ، سواء خارج التقاليد الدينية الكبرى أو في داخلها، أن يَغفلَ عن هذه الملاحظة الأخيرة: قد يكون فيضُ الدين الصوفيّ، إن نحن سلكنا هذا المسلكَ، علامةً على فقدانِ الذاكرة التيولوجية قوّتها، أي على نهاية مؤسّسة الدينيّ»[239].

إنّ الذاكرة الدينيةَ إذًا الكثيفة والمُصمَتة والجامدة ـ هي أيضًا ومن حيث التعريف، ذاكرةٌ هشّة، ولا مناص من أن تسكُنها حركةُ التاريخ. ومن دون أن يكون هلبفاكس قد تناول ذلك، نكتشف من وراء مقاربته للحركة التاريخية في تشكيل الذاكرة المسيحية، الخطوطَ الأولى لإشكاليةٍ أصيلة في الدهرنة. فإن نحن اقتفينا تحليلَه إلى نهايته، نجد أن مَردَّ فقدانِ الدين لمقبوليّته في المجتمعات الحديثة واقعُ أنّ التوتّر بين نظامِ الزمنية الذي يحكُم المؤسّسة الدينية ونُظمِ الزمنية الجارية في سائر دوائر الحياة الاجتماعية، قد بلغ نقطة القطيعة. فالدين، وانطلاقًا من طبيعة علاقته ذاتِها بالماضي، يتجهُ إلى الانغلاق في زمنيّة جامدةٍ مقتلَعةٍ من التاريخ. وديناميّتُه الداخلية ـ وبالقدر نفسه كذلك ما يقع عليه من عدوانٍ خارجيّ بفعل

(238) المرجع نفسه، ص 217.

(239) انظر: D. Hervieu-Léger, «Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?», in F. Champion et D. Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990, p. 217-248.

تحوّلات بيئتِه ـ تُجمِّدُه في خارجانيّةٍ ما تنفكّ تزيد، في صلته بأنماطِ العيش والفكرِ في الحاضر. وهذا الانغلاق، حين يجعل المؤسّسةَ الدينيةَ مثلَ قلعة محاصرةٍ في مجتمعِ عصرِها، فإنه يعني فقدانَها المحتوم لتأثيرها الاجتماعيّ والثقافيّ. وأبعدُ من هذه الترسيمة العامة، التي يمكن استخلاصُها من غير عناءٍ ممّا طرحه هلبفاكس حول التصلب المخصوص للذاكرة الدينية، لا يمكن ألّا نستشعرَ جملةً من التقديرات والأحكامِ المتعلقة مباشرة بالكاثوليكية التي عاصرَها. إنّ وصفَه لكنيسةٍ تزيد دومًا من تقوية جهاز المحافظة على ذاكرتِها، وتُوسّعُ باستمرارٍ المسافة التي تفصلها عن عالمِ اليوم، إنما يُحيلنا على نحو جليّ إلى الكاثوليكية المُعانِدةِ، الغالبة منذ منتصف القرن التاسع عشر. فهذه الكنيسة التي تنغلق على ترديدِ يقينيّاتها الدوغمائية الخاصة، وتقيم سدًّا في وجه نداءاتِ العالم، وتُوكِلُ إلى جيش قساوستها حمايةَ تقليدها بصفة حصريةٍ، هي كنيسة البابا بيوس التاسع (Pie IX) ورسالتِه *Syllabus*. وإذ كان هلبفاكس منخرطًا مثل دوركايم في منظور تطوّريٍّ يجعل من المسيحية نقطة النهاية للتطوّر الدينيّ للبشرية، فإنه كان منقادًا مثله إلى أن يجد في الجهاز التراتبيّ والدوغمائيّ للكاثوليكية الرومانية، المراجعَ الطبيعية لتوصيفه للمؤسّسة الدينيةِ في صيغتِه الأكمل[240]. وفي الواقع إنَّ

(240) هـذا الحضور المنتشر للنموذج الكاثوليكي الروماني، مفهومًا بوصفه صورة «الدين بامتياز»، سمة مائزة للتقليد السوسيولوجيّ الفرنسيّ، إذ نرصد وجوده لدى دوركايم وهلبفاكْس، ولكن أيضًا وبالنحو نفسه لدى بورديو. انظر: «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, juillet-septembre, 1971-XII-3, p. 295-334.

كنيسة عصرِه، التي كانت منشغلة باجتثاثِ الحداثة في صلبها، قد جسّدت إلى أقصى حدٍّ النزعةَ الإقصائيةَ الدوغمائية والعنفَ الهادف إلى المُجانسة، وهما يسِمانِ في نظرِه كلَّ ذاكرة دينيةٍ. وفي مجتمعٍ حديث يتأكد فيه انتصارُ الفكر العلمانيّ والعقل (الأمر الذي كانَ هلبفاكس ومثله دوركايم يرجُوانه بحرارة)، يمكن لهذه المؤسّسة أن يكون مصيرُها الدفاعَ اليائس عن قلاع الحقيقة التي سعت بجُهد إلى إقامتها، بإخراجِ نفسها ذاتها من حركة التاريخ.

بالإمكان أن نذهب أبعد من ذلك لنتساءلَ، ونحن نقتفي هلبفاكس، إن لم يكن منطقُ تسييج الذاكرة وإضفاءِ صفة المطلق على الماضي، الذي يسِمُ كلّ مجموعة دينية تريد بطبعها احتكارَ الحقيقة، يدُلُّ لا محالة على طردِ الدين خارج المجتمع الحديثِ الموسومِ بتسارُع التغيير وتقلّصِ الزمن. إنّ التقليد الدينيّ الجامدَ ذا الصلةِ الجامدة بالذكريات التي يحفظها، يفقِد قدرته على تقديم دلالاتِ عن حاضرٍ لا يفتأ يزداد حركة. لكنّ ذاكرة أيّ مجموعة دينيةٍ بلغت مثل هذا الانغلاقِ، إنما تندرج ـ كما لاحظ أيضًا هلبفاكس ـ ضمن تياراتِ ذاكرةٍ أوسع، وفي ذاكرة ثقافية تستطيع أن تغذّي تشكيلات صور جديدة للاعتقاد المشترك، في وضعٍ ثقافيّ واجتماعي متحوّلٍ. إنّ اعتراض الصوفيّين أو المصلحين الذين يستدعون دائمًا مصادرَ للذاكرة أكثرَ بُعدًا (وهي إذًا أكثرُ مرونة) يتكفّلُ بـ «إعادة شحن الذاكرة» هذا لدى المجموعات الدينية، أو يُولّد ضروبًا جديدة من التملّك الجمعيّ للتقليد ـ بإزاء الذاكراتِ الدينية المستنفَدة بالمنطق الدوغمائيّ ـ: طرائق جديدة لدى مجتمعٍ معيّن لتمَثُّلِ استمراريّتِه الخاصة.

دينامية التقليد الخلاقة:

الطوبوغرافيا الأسطورية للأناجيل في الأرض المقدّسة

قادت إشكاليةُ «تيّارات الذاكرة»، التي جرى تناولُها في كتاب **الذاكرة الجمعية**، هلبفاكس إلى استكشاف محرّكاتِ هذه الدينامية الخلاقة للذاكرةِ الثقافية على المدى الزمنيّ الطويل. ولقد وفّرت أرضيةُ الدين هنا موادَّ مميّزة لعرضه التحليليِّ مرّة ثانية. يعيد كتابُ **الطوبوغرافيا الأسطوريّة للأناجيل في الأرض المقدسة**، وعلى نحو مثاليٍّ تلخيصَ السلاسل المتتالية لسوسيولوجيّته المتعلّقةِ بالذاكرة. ومع ذلك يذهب الهدفُ الذي يريد هلبفاكس بلوغه في هذه الدراسة **لذاكرة جمعية** أبعدَ من حالة الذاكرة الدينية: يتعلق الأمر بالكشف انطلاقًا من مثالٍ مخصوص، عن آليّاتِ اشتغال مستمرّةٍ للذاكرة الجمعية، ينبغي تعمّقُها من خلال دراسات أخرى: كتب هلبفاكس «التجربةُ التي ندرسها (...) ليست بالنسبة إلينا سوى تجربة بسيكولوجيا جمعيّةٍ، والقوانينُ التي يمكن أن نستخلصَها منها سيتعيّنُ تأكيدُها وتدقيقها، عبر تحقيقاتٍ من النوع نفسه، تُنجَز على وقائع أخرى»[241].

إذا ما جرى الاهتمامُ بهذه الظواهر الدينيّة في هذا التحقيق الأول، فذلك وفي مقامٍ أوّل لأنّنا نملك في شأنها موادّ تتيحُ العودةَ صُعدًا إلى بعيدٍ في الذاكرة الاجتماعية: فالمدوّنة الضخمةُ التي تمثلها

(241) M. Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, PUF, 1941; 2e éd., 1972, p. 9.

مرويّاتُ الرحّالةِ إلى فلسطين من القرن الرابع إلى أيّامنا هذه، تقدّم مادّة لا تقدَّر بثمن لكي نتتبّعَ في الزمن تنوّعاتِ المعتقدات الجمعيّة المتعلقة بالأماكن والمَعالم التي يزورها الحجّاجُ. وهلبفاكس لم ينشغل قطّ بتحديد «ما يوجد وراء» تلك المعتقدات: فما يهمّه هو أن يرصدَ ضمن مُتنوِّعِ الشهادات المسجّلةِ في عهودٍ مختلفةِ التنويعاتِ التي تندرج فيها إعـادةُ بناء الماضي هذه، وقد كانت سمةً خاصّة بالذاكرة الجمعيّةِ. لم يهتمّ هلبفاكس كذلك بالتعريف الدقيق لـ «ما كان سببًا»، وما أوجد التشابُك العجيبَ بين «معتقداتٍ أساسية، وأساطيرَ، وتقاليد محليةِ صرف من عهود مختلفة، وعناصر عتيقةٍ أو غرائبية»... إلخ، تنقلها رواياتُ الرحّالة. إنّ الدراسات العالمة من لدُن المفسّرين والمؤرّخين تزوّده بنقاط ثابتة فحسب، تسمح «بإضاءة التحوّلات في المعتقدات المنقولة من قبل الحجّاج في مختلف العهود، وذلك من وقت ظهورها». والمهمّ قبل أيّ شيء، العثورُ وسط خليط البقايا من معتقداتٍ متعلقة بالأماكن، على تياراتِ فكرية انصهرت فيها هذه التنوّعاتُ جميعًا، (فخليط البقايا هو من الكثافة بحيث أنّ الأمر في هذا الباب لا يتعلق بمقالاتٍ إيمانية).

أقدمُ الشهادات المتوافرة هي شهادة الحاج من بـوردو الذي اكتشف الأراضي المقدّسةَ بعد ثلاث مئة عام تقريبًا من موت يسوع الناصريّ. لقد بيّنَ هلبفاكس، متتبّعًا خطوةً بخطوة حكاية رحلته (نُشرت أوّل مرة عام 1589)، أنّ التقليد المسيحيَّ المتعلق بالأماكن كان في ذلك العصر غيرَ موجودٍ عمليًّا. والذاكرةُ الإنجيلية لم تكن بعدُ محدّدةً في المكان تحديدًا جيّدًا: فإحالاتُ الحاجّ المرجعيّةُ

تتصلُ، قَصرًا تقريبًا، بأطوارِ الكتاب المقدّس اليهوديّ (العهد القديم). والبَلداتُ التي مرّ بها ـ الناصرة، وطبرية، وقانا (Cana)، وبحيرة طبرية (Génésareth)، وجبل طابور (Tabor)، وأفرايم (Éphraïm) حيث حدّدَ الإنجيل بعثَ إليعازر (Lazare)، وعمّاوس (Emmaüs)، إلخ ـ لم تكن بعدُ تحمل ذكرَى حياةِ يسوع. والتقليد الأولُ المتعلق بالأماكنِ (التقليد اليهودي) كان موجودًا؛ أمّا التقليد الثاني (التقليد المسيحيّ) فلم يكن بعدُ محدَّدًا. وحين يصفُ الحاجّ بِركة بيت صيدا (Bethsaïde)، يذكر فضلَ النبع في الشفاء، وهو النبع الذي يعرفه اليهود ويُجلّونه. لكنه لا يقدّم أيّ إشارة عن شفاء المشلول على نحو ما هو مذكور في إنجيل يوحنا (5، 2): «في وسع أيّ يهوديّ يجهل كلَّ شيء عن المسيح أن يقول ذلك، وهو يروي تقليدًا يهوديًّا ويحكي فضولًا طبيعيًّا. ومن الممكن جدًّا أنّ إحياء المسيحيّين لذكرى شفاء المريض على يد يسوع في ذلك المكان لم يحصل بعدُ في ذلك العهد». والشيءُ نفسه في أورشليم، حيث لا يذكر الحاجُّ دربَ الآلام (Via Dolorosa)، والإنجيلُ ذاته لا يذكر إلا قاعة المحكمة والجُلجُلة (Golgotha)، وتحديدُ مكانَيهما أمرٌ غير موثوق كثيرًا. وعلينا أن ننتظر الحفريّات التي أمر بها قسطنطين حتى يصير مكانُ الصَلب محدّدًا معروفًا، الأمر الذي جعل الأماكن المقدّسة تتكاثر من حول الكنيسة التي شُيّدت في عام 336... غير أنّ الحاجَّ لم يرَ الهضبة التي صُلب فيها المسيحُ، ولا الضريحَ الذي جرى اكتشافه من زمن قريب، ولم يكن يمثّل وقتها موضوعَ تعبّدٍ مخصوص. إنّ أهميّة شهادته برُمّتها متأتيةٌ من كونها معاصرةً تقريبًا

لاعتناق قسطنطين المسيحيّة، وكان ذلك منعرَجًا سياسيًّا رئيسًا حوّلَ المسيحيّةَ إلى ديانةٍ سائدة، ومثّلَ (مع مجمع نيقية Nicée عام 325) لحظة توحيدِها العَقديّ الذي أراده الإمبراطور.

قبل هذا المنعطف كانت الذاكرة المسيحية لا تزال مضطربة: «كان المسيحيون يبحثون عن آثارِ الوقائع المرويّة في الأناجيل. وكانوا يجدونها شديدةَ الالتباسِ بتقاليد العهدِ القديم، كأن تكون هذه التقاليدُ قد مثلت مستندًا وجذرًا لتلك الوقائع، أو أنّ هذه التقاليدَ اليهودية المحض فرضت هي بذاتها الاهتمامَ. كانت هذه التقاليدُ اليهودية تبدو أكثر عددًا وحيويّة، إذ كانت ضاربة عميقًا في الماضي»[242]. هذا التثبيتُ للذاكرة على أماكن، وقد أضحَى ممكنًا بالبَنيَنةِ التيولوجيّة للمعتقد المسيحيّ، يسمحُ باستعادة الذاكرة اليهودية تدريجيًا عبر الذاكرة المسيحية. وتجد الذاكرةُ المسيحية في إعادة الحلول في أماكنِ التقليد الأوّل مصدرًا لشرعنتها هي ذاتِها. فإذا ما حُدّد مكان ولادة يسوع في بيت لحم، فلأنّ ذلك المكان هو وطنُ النبيّ داود، حيث تتأكّدُ صحّة دورِ المسيح الرساليّ: إنّ التقليد المسيحيّ إذ يندرج في أماكن التقليد اليهوديّ، إنما يعيد إنشاءَ جينيالوجيّته على نحو معكوس. وهو يؤكد في الوقت ذاته التواصلَ بين الحِلفين الأول والثاني، باعتبار أنّ الأولَ متحققٌ نهائيًا في الثاني، من خلال إلغائه.

لكنّ هذا التحديد المكانيّ للتقليد ليس أمرًا يتجمّدُ مرّة وإلى الأبد: إنّ قابلية التحرّك في التحديدات المكانية ـ وهي تتنوّعُ بمرور

(242) المرجع نفسه، ص 61 ـ 62.

الزمن ـ تقتفي أثرَ التقليد الذي يتجزّأ، ويتعدّد، ويُعيد تنظيمَ نفسه، بحسب الرهانات الاجتماعية التي يواجهها. إنّ تحديد موضع عليّة صهيون (Cénacle) [مكان العشاء السرّي] مهمٌّ بصفة خاصة من وجهة النظرِ هذه: ففي هذا المكان المفترَض لإقامة الإفخارستيا (Eucharistie)، يقرِنُ التقليدُ المسيحيّ تدريجيًّا سلسلةً من ذكريات أخرى: ذكرى نزول الروحِ القدس على الحَواريّين الرُسلِ في عيد العَنصرة (Pentecôte)، وذكرى رقاد العذراء (dormition de la Vierge)... إلخ. إنّ تطوّر الذاكرة المسيحيّة هذا، وضمن منطقِ شَرعَنةٍ مماثلٍ للمنطق العامل بالنسبة إلى موضع ميلاد يسوع، يقترن بحضور ضريح النبيّ داود. غير أنّ المكانَ المفترَض لهذا الضريح، المعظّم لدى أديان التوحيد الثلاثة، قد أصبح رهانَ صراعاتٍ بين هذه الأديان: فقد أجّجَ، في ما بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر، تنافسَ المسيحيين والمسلمين من أجل التحكّم الرمزيّ في الفضاءات. ويُمدّدُ هلبفاكس العرضَ التحليليّ في شأن أماكن أخرى هي محلُّ منازعات وخصوماتٍ، ويُعاد تحديدُها بمرور الأزمان: محكمة بيلاطس (Pilate)، ومحطّات دربِ الآلام، وجبل الزيتون ـ مكان الاحتضار ومكان الصعود (Ascension) ـ والناصرة، وطبرية. وفي الطريقة التي بها تُزحزَح الأماكنُ عن مواضعها وتُختلَق أو يُعاد اختلاقُها، تكمنُ في الوقت ذاته لعبةُ الصراعات بين الطوائف والديناميةُ الخلاقة للذاكرة. تتشكل الذاكرةُ تقليدًا (في شكل ذاكرة رسمية مسموح بها للجماعة) عبر محوِ تقاليدَ أقدم منها وامتصاصِها (وهي تقاليدُ يمكن أن تتعايش معها مؤقتًا على نحوِ «غير منطقيّ»)،

وعبر فرض نظام هيمنتِها الخاصّ على الفضاء، من خلال إعادة استخدام مرجعيّاتٍ مُشَرعِنة واردةٍ من الماضي، وتلفيقِها. تعكس هذه الديناميةُ حالة العلاقات الراهنة بين الجماعات الموجودة في المكان، لكنّها تُطابقُ في الوقت نفسه وجوهًا مخصوصة من منطقِ التطوّر: المنطق الوظيفيّ المتصل بالإكراهات المادية والممارسات التي تفرضها الأماكنُ في حدّ ذاتها، والمنطق الشكليّ الذي يضع حلقة بعينها في نسَقٍ مرتّب من التحديدات المكانية، وأخيرًا المنطق الرمزيّ الذي يجمع تحديد الأماكن إلى بناءٍ شاملٍ للمعنى.

إنّ الفصل المتعلق بدرب الألام، وهو يحكي السيرورةَ التاريخية لتحديد مواضع لحظات عذاب يسوع، يبيّنُ على نحو ساطع كيف يُوحّد هذا المنطقُ الثلاثيّ، بواسطة عملياتِ تحسُّسٍ متتالية، المجلوباتِ المتعدّدةَ والمختلفة من لدُن الذاكرة الشعبية. يلاحظ هلبفاكس أننا نجد «أمثلة قليلة من نظام تحديدٍ مكانيّ أقيمَ بشكلٍ لاحق، في ظروفٍ تشبه إطارًا منطقيًا في الظاهر (تحدّدُه نقطةُ انطلاق ونقطةُ وصولٍ، موجودتان أو مفترَضتان)، يكونُ فارغًا تمامًا في أوّلـه، ثمّ يمتلئ شيئًا فشيئًا بذكرياتٍ وأخيلةٍ متناثرة متباعدة: ذكريات إنجيليّة (سمعان القيرواني (Simon le Cyrénéen)، والنساء القدّيسات... إلخ)، وذكريات مختلَقة، وتكوينات أسطورية (فيرونيكا (Véronique)، والوجه المقدّس (la Sainte-Face))، وكلّ ما ستجلبه شيئًا فشيئًا الذاكرةُ المسيحية العالميّة وبخاصّة الأوروبية». «ومن جهة أخرى تكتملُ هذه الذاكرة الجمعيّة أيضًا وتتنظّمُ وتعاودُ القيامَ، وفق حاجات المنطق والتناظُر، وبحسب الحاجة إلى وضع مسافةٍ فاصلة

بين المحطّات وعدمِ الإفراط في مضاعفة عددها (سبب تحديد مكانٍ واحد لأطوار عدّة وتَلاقيها، ثمّ بعد ذلك انصهار بعضِها في بعضٍ، وتحوُّل بعضِها بفعل بعضٍ، ومثالُ ذلك أنّ استراحة المسيح صارت سُقوطًا لأنه التقى في وقتِها بالقيروانيّ)، وذلك إلى أن يصبح على تلك الذكرياتِ في النهاية أن تدخلَ في الإطارِ الصوفيّ، المصطنَعِ والمجلوب من خارجِ درب الصليب». يُظهر بناءُ مسار يسوع، المحكومِ عليه، في شكلِ «درب الصليب»، عدمَ وجود «أيّ تناسُب بين وَهج الذكرى وأهميةِ الآثار الموضوعية التي تحتويها الأمكنةُ». إنّ درب الآلام مكانٌ مختلَق في الأساس. لكنه من خلال الدربِ الفعليّ للعذاب المسلّط على الربّ المُستوِي بشرًا، يمنح الذاكرةَ المسيحيّة الرافعةَ التي تتجلّى فيها للعيان طريقُ الخلاص ذاتُها، الخلاصَ الموهوب للإنسان الموعودِ بالتأليه. إنّ تحديدَ الأماكن جزءٌ من مُجانَسة الذاكراتِ بعضًا ببعضٍ، وهي الذاكراتُ الناجمة هي ذاتُها عن إضفاء الاستقرارِ التيولوجيّ على التقليد المسيحيِّ[243].

هل يُختزَل الدينُ في ذاكرة؟

يمتدّ مسارُ سوسيولوجيا الذاكرة لدى هلبفاكس، كما سبق أن ذكرنا، من خلال النصوص التي تعالِج الذاكرةَ الدينية، وبصفة أوسع من خلال الإحالاتِ المرجعيّة العديدة إلى الدين، التي يُدرجها حتّى يُكسِبَ فرضيّاتِه عن الدينامية الخلاقة للذاكرة الجمعية أو عن صلة الذاكرة بالمكان أو الزمان، صورتَها الملموسة. ولقد رأينا ونحن

---

(243) المرجع نفسه، الفصل الخامس.

نتناول كتاب **الطوبوغرافيا الأسطورية للأناجيل في الأرض المقدّسة** أنّ هلبفاكس يستعمل المعطيات الدينية كمادة للتمثيل، تتيح أن ندرس عملَ الذاكرة الجمعية ونوضّحَها بطريقة فعّالة على نحوٍ مخصوص. فبحسب رأيه، يجرى كلُّ شيءٍ كما لو أنّ الدين يدفع منطقَ الذاكرةِ الجمعيّة إلى نهايته. وفي المقابل، يسمح الاهتمامُ الموجَّه إلى الظواهر الدينية بملاحظة القوانين العامة للذاكرة، كما لو أنها واقعةٌ تحت عدَسةٍ مُكبّرة. بيد أنّ في إمكاننا أن نتساءلَ إن لم تكن وجهةُ نظر هلبفاكس تذهب أبعدَ من ذلك، وإن لم يكن الامتيازُ الخاصّ الممنوحُ للظواهر الدينية بوصفها ظواهر ذاكرةٍ، أمرًا يوافق عندَه وبصفة أعمق، الاقتناع بأنّ الدين يتلخّصُ كليًّا في ديناميّاتِ الذاكرة التي يستخدمها. وإذا ما كانت توجدُ لدى هلبفاكس نظريّةٌ في الدين، فإنها ستكون مستوعبةَ إذًا استيعابًا تامًّا من قبل نظريّتِه في الذاكرة الجمعيّة: إذ الدينُ ليس ولن يكون، في ما يبدو، سوى ظاهرة ولُعبةً من الذاكرة.

وإذا ما كنّا نرومُ دعمَ هذه الوجهةَ من النظر ـ مثلما يفعل ج. نامير[244] ـ فلن يفوتنا أن نلاحظ كلّ ما يفصِله في هذا الميدان عن دوركايم وموسّ والدوركايميّين. وفي الواقع، لا تشغَلُ المقابلةُ

(244) نجد في الخاتمة التي وضعها لكتاب **الأطر الاجتماعية للذاكرة**: «إنّ الدين في الأطر الاجتماعية للذاكرة، هو برمّته ذاكرةٌ. فهو مستنفَدٌ في فكرة الذاكرة الدينية، وليس هو بشيء أكثر من ذاكرة» (مرجع مذكور سابقًا، ص 354). يؤكد نامير في الوقت ذاته الطلاق البائنَ بين دوركايم، الذي يرى الدينَ مولّدًا للآصرة الاجتماعية، وهلبفاكْس الذي يرى أنّ الدين، بوصفه ذاكرةً متنازعًا عليها بلا نهاية وتسعى إلى فرض هيمنتها، لا مناص له من أن يكون مصدرًا للصراع والعنف.

التأسيسيّة بين المقدّس والمدنّس لدى هلبفاكس محلًّا محوريًّا؛ فهي تقتصرُ على تقابُلٍ بين «الأشياء» المتعلقة بالحياة الملموسة في الحاضر، و«الروحِ» التي هي مجالُ الدين، والتي لا تجد غذاءَها إلا في التقليد، وذلك تحديدًا لأنّ مجالَ الأشياء مغلقٌ دونها[245]، أو أنها تُذكَر عرَضًا، مثلًا في خصوص البَنيَنة المكانية لأطرِ الذاكرة[246]. وواضحٌ في أيّ حالٍ أنّ السؤالَ الذي يشغل هلبفاكس ليس هو سؤالَ الدين بوصفِه «تمثُّلًا جمعيًّا» بالمعنى الدوركايميّ للمصطلح. فما يهمّه إنّما هو ديناميةُ الاعتقاد الدينيِّ، الذي تُعَدّ الذاكرةُ محرّكَه.

وإذ تعلّقَ هلبفاكس بدراسة مجموعةِ الذاكرة المخصوصة هذه، وهي مجموعة دينيّة، فقد وضعَ خصوصيّة الاعتقادِ الدينيّ في عالم مخصوصٍ من استنفار الذكرى، يسمح في الآنِ ذاته بضمان استمرارية الرسالةِ عبر تعاقُب أجيالِ المؤمنين، وببَيانِ وجاهتِها المطلقة والثابتة في ظروفِ اجتماعية وثقافية لا تنفكّ تتحوّلُ. هكذا

---

(245) المرجع نفسه، ص 215.

(246) يقدّم وجودُ أماكن «مقدّسة» متمايزة عن فضاءات الحياة العادية، وبصفة فعلية، علاماتٍ هاديةً أساسية لاستنفار ذكرياتِ مجموعة دينية. والمؤمنُ الذي يدخل في كنيسةٍ ما، وفي الوقت ذاته الذي يُشكّلُ فيه مع آخرين جماعةَ مرئيّة، يندمجُ في جماعةٍ غير مرئية، «مشكّلةٍ من أفكار وذكريات مشتركة كانت قد تكوّنت وتمّ تعهّدُها في عصور سابقة، في ذلك المكان ذاتِه». وهذه الأماكنُ المقدّسة تتضاءل تدريجيًا بقدر ما يتعَلمَن المجتمعُ، وبقدر ما تتحرّرُ دوائرُ النشاط الاجتماعيّ من سطوة الدين. غير أنّ «وضعية الفكر وهو العمقُ والمضمون الأهمّ للذاكرة الدينية» يمكن مع ذلك تنشيطُها في أيّ مكانٍ للعبادة، حيث يَعلم المؤمنون المجتمعون أنّهم يتقاسمون معتقداتٍ مشتركةً، **الذاكرة الجمعية**، ص 227.

تقرِنُ الذاكرة الدينية نظامَين اثنين للزمنِ، زمن التاريخ وزمن الأبديّة. وهي تجد مَراجعَها في عصرٍ قديم، لكنّها تَجهَد بكلّ الوسائل لتتحرّرَ من الزمن، بهدف جعلِ تلك الذكرى حقيقةً أبديّة[247]. على هذا النحوِ «تبدو أشياءُ الدينِ موجودةً خارجَ الزمن»، في ضربٍ من حاضرٍ أبديّ، بَيد أنه «ينبغي البحثُ في الماضي عن مبرّرِ الوجودِ لدينٍ ما».

في هذه النقطة الدقيقةِ تحديدًا، تُطرحُ مسألةُ «اختزال» الدين في الذاكرة. فحين يؤكّد هلبفاكس أنّ كلَّ دينٍ هو «ما بقيَ حيًّا»، و«أنه ليس سوى إحياءٍ لذكرى أحداثٍ أو شخصيات انتهَت أو غابت منذ زمنٍ طويل»[248]، يكون في وُسعنا فعلًا أن نُقدّرَ أنّه يؤكّد «استنفادَ» الدينِ في فكرةِ «الذاكرة الدينية». والواقعُ أنّ هلبفاكس لا يهتمّ بعَزلِ ما يُمثّل المحتوى الخاصَّ بالاعتقاد والتجربة الدينية («ماهية» الدين). بل إنه لا يعتزمُ تحديدَ الوظيفةِ المميّزة للدين في الشأن الاجتماعيّ. فهو لذلك يقف خارجَ المشاريعِ الكلاسيكية لتعريف الدين، سواء كانت جوهرانية في نوعِها أو وظيفيةً. غير أنّ هذه المقاربة للدين بوصفِه من ظواهر الذاكرة تسمحُ له خاصة بتجنّبِ النقاش الذي يُقابِلُ بلا نهاية بين التحديدِ المتمركِز على الذات في التعريفات المتعلقة حصرًا بمحتوى المعتقدات، وقابليّةِ التعريفات «الوظيفية» للامتدادِ العقيم، الذي يشملُ مجموعَ الإنتاجات الرمزية برمّتِه في مجتمعٍ ما[249].

(247) *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. 191 et s.

(248) المرجع نفسه، ص 285.

(249) انظر في شأن هذا النقاش: D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993; Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995, coll. «Que sais-je?».

وحين نعلمُ إلى أيّ حدٍّ أصابت المواجهةُ الدائريّة بين هاتين المقاربتين التفكيرَ السوسيولوجيَّ حول الدين بالعُقم لزمنٍ طويل، يكون بإمكاننا أن نُقدّرَ أنّ نزعة هلبفاكس «الاختزاليّة» تتضمّن مزايا كبيرة، بشرط أن نفهمَها طبعًا (وبتجاوز هلبفاكس نفسه) لا بوصفها الكلمةَ الفصلَ في شأن الدين، بل بوصفها وجهة نظرٍ يمكن انطلاقًا منها أن نُنظّمَ تنوّعَ الظواهر الدينية القابلة للملاحظة إمبيريقيًّا، من غير أن نزعمَ استنفادَ مادتها كلها.

إن ممّا يهمُّ في وجهة النظرِ هذه، أنّها تتيحُ إغناءَ المقاربة السوسيولوجيّة للواقعِ الدينيّ، بصرف النظر عمّا يُبديه كلُّ دينٍ من نفسِه للعيانِ، إمّا بأن يعرّفَ ذاتَه بذاتِه حصرًا انطلاقًا من مادةِ الحقائق الدوغمائية التي يريد الحفاظَ على نقائها، وإمّا بادّعاءِ فرادةٍ لا تُدرَك في التجربة الروحية الفرديةِ التي يدعو إليها. يلحّ هلبفاكس، وقد رأينا منه ذلك، على التوترِ الموجود في جميع الديانات الكبرى بين «الدوغمائيّين» و«المتصوّفين» إذ يزعمُ هؤلاء وأولئك أنهم يقولون، كلٌّ لحسابِه، ما الدينُ الأصيلُ: «يبذلُ الأوائلُ جهدهم للبَرهنة للدين، ويزعمُ المتصوّفةُ أنّهم يعيشونه؛ بعضُهم يؤكّد على الطابع اللازَمنيّ للعقائد، وبعضهم الآخرُ يتطلّع إلى الدخول في اتحادٍ حميميّ من الأفكار والمشاعر بالكائناتِ الإلهية المتمثَلة بوصفها أشخاصًا، بمثلِ ما كان عليها أن تتجلّى في الأصلِ، زمنَ ولادةِ الدين»[250]. بَيد أنَّ هذه المواجهة متخيّلةٌ لأنّ كليهما لا يبلوران

(250) *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. 286.

نَهجَيهما الدينيّين الخاصّين بهما والمتعارضَين، إلّا من داخل تقليدٍ ما، أي داخلَ ذاكرةٍ تمثلُ سلطةً. إنّ منظورًا «عَقَديًّا صرفًا» يختزلُ الدينَ في نسَقٍ من الأفكار أو منظورًا «صوفيًّا محضًا» يُماهي الدينَ كليًّا بالتجربةِ الفردية، يمثلان كلاهُما طريقين للخروجِ من الدين. إنّ ما يجعل البناءَ الفكريّ للمعتقد وتجربةَ الإلهيِّ الوجدانيةَ قائمَين معًا ضمنَ «دينٍ» ما، إنّما هو جهازُ الذاكرةِ المخصوصُ الذي يجمعُهما معًا إلى الحدثِ التاريخيِّ التأسيسيّ. وجهازُ الذاكرة هذا هو ما يمكن للمشروعِ السوسيولوجيِّ وهو لا يقدر على قولِ شيءٍ عن حقيقة المعتقد ولا عن أصالة التجربة أن ينكبَّ على كشفه وإضاءتِه. قد يكون في وُسعنا، بقليلٍ من المبالغة، أن نشير إلى كون «الجوهرانيّين» الذين يقترحون تعريفًا للدين انطلاقًا من مضامين مخصوصةٍ في المعتقد (الإحالة إلى قوى فَوق طبيعيّةٍ، وإلى العالم الآخر... إلخ)، و«الوظيفيّين» المتعلّقين بالآثار الاجتماعيةِ لتجربة «المقدّس» الوجدانيةِ، إنّما يُعيدون على طريقتهم ـ بمصطلحات الخطاب العالِم ـ شيئًا من المواجهة بين «الدوغمائيّين» و«المتصوّفين». فالأوائلُ يثمّنون «الأفكارَ الدينية» والمقتضياتِ المعياريّةَ للدوغما، والأواخر متعلّقون بالبُعد التعبيريّ للتجربة الدينيةِ ـ من خلال وضعِها في المجال الجَمعيِّ ـ وبعملية «إدراج المعيش الفرديّ والجَمعيّ في المعنَى»، التي تُجريها. تسمحُ إشكاليةُ الذاكرة الدينية بتجاوز التقابلِ المصطنَعِ بين هذين المنظورين، وذلك بالجَمع بينهما في داخل سوسيولوجيا للتقليدِ. وفي هذا الباب، فتحَت سوسيولوجيا الذاكرةِ لدى هلبفاكس طريقَ الريادة.

المراجع

- M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925; Paris, Albin Michel, 1994, postface de Gérard Namer.

- M. Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, PUF, 1941 ; 2e éd. 1972.

- M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950; Paris, Albin Michel, 1997.

- G. Namer, *Mémoire et société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, coll. «Sociétés».

- C. de Montlibert (éd.), *Maurice Halbwachs, 1877-1945*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997.

- M. Verret, «Halbwachs ou le deuxième âge du durkheimisme», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LIII, Paris, PUF, p. 311-331.

- V. Karady et Maurice Halbwachs, *Classes sociales et morphologie*, Paris, Minuit, 1972.

- P. Bourdieu, «L'assassinat de Maurice Halbwachs», in *La Liberté de l'esprit*, no. 16, automne 1987.

غابريال لوبرا (1891 - 1970)

معلّم سوسيولوجيا الكاثوليكية في فرنسا

أن نضع غابريال لوبرا (Gabriel Le Bras) في مصافّ «كلاسيكيّي» سوسيولوجيا الأديان ليس أمرًا مفروغًا منه. فأعمال لوبرا، وهي غيرُ معروفة ولا مقروءة كثيرًا خارج حدود فرنسا، لم تكن موضوع شروح ولا تحليلات معمّقة في ما يتجاوز ما أثارته صِنافتُه الشهيرة للمتديّنين(*) (pratiquants). ولم تكن كتبه في محور النقاش الفكريّ الرئيس. والحال أنه ينبغي اكتشافها في المكتبة، ذلك أنها لم تُنشر ثانية، ولا شيء ينبئُ بأنها سيُعاد نشرُها في زمن قريب. ولئن كان أسلوب لوبرا الذي لا يقبل المحاكاة، يستحقّ ومن غير نقاش، أن نتوقّف عنده برهة، فإنّ بالإمكان قطعًا التساؤلُ عن الفائدة التي يمكن للتطوّر الراهن في هذا التخصّص المعرفيّ أن يجدها في معاودة قراءة منجَز قديم بهذا القدر. ومع ذلك، لئن وُجد هذا العرض طيّ كتابٍ تمهيديّ لا بدّ لإنجازه من إجراء اختيارٍ عسير للمؤلفين، فذلك لأننا مقتنعون أنّ جدارة أعمال لوبرا بالتقدير لا تقف عند المتخصّصين في تاريخ السوسيولوجيا الفرنسية فحسب. إنّ مؤسّس مجموعة سوسيولوجيا الأديان بالمركز الوطني للبحث العلمي

(*) المقصود من لفظ «متديّن» من يمارس شعائر دينه على مقتضى معتقده.

(CNRS) ـ وقــد كـان أيضًا باعث مجلة **أرشيف سوسيولوجيا الأديان**[251] ـ لـم يؤدِّ دورًا مؤسّسيًّا فقط في هيكلة هذا التخصّص المعرفيّ في فرنسا، بل أعطى دفعة حاسمة لسوسيولوجيا الظاهرة الكاثوليكية، وكان لموضوعاتها وطرائقها صدًى هائلٌ، لا عند علماء السوسيولوجيا ومؤرّخي الوقائع الدينية فحسب، بل كذلك ناحيةَ العلم السياسيّ وسوسيولوجيا الانتخابات أو السوسيولوجيا الريفيّة[252]. وكثيرةٌ هي التحقيقاتُ الإمبيريقية الرامية إلى تحديد سلوكات الفرنسيين، السياسية والاجتماعية والاقتصادية أو الثقافية، التي اتخذ فيها اعتبارُ «العامل الدينيّ» ولمدّة طويلة، سِمة مباشرة أو غير مباشرة من مقولات لوبرا. ونحن حين نُعجَب بقيمة التصنيف الشهير عن المتديّنين فحسب، ننسى ثراء التفكير في المؤسّسات الدينية ـ في مفترق علوم القانون والتاريخ والسوسيولوجيا ـ تفكيرًا حقيقًا تمامًا بالاهتمام. بذل غابريال لوبرا، وهو المؤمن والكاثوليكيّ المخلص، جهده لتقويم وضع الكاثوليكية تقويمًا صارمًا، في مجتمع ما انفكّ فيه تأثيرُ الدينِ الاجتماعيُّ يتراجع. وإذا ما كانت أعماله قد

---

(251) المجلة الخاصة بالمركز الوطني للبحث العلمي، نشرت بدعم من مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (École des hautes études en sciences sociales)، ثم صارت في 1973 **أرشيف العلوم الاجتماعية للأديان** (*Archives des sciences sociales des religions*).

(252) كـان هـ. مندراس (H. Mendras) تلميذ لوبرا، وأنجز بإشراف أستاذه رسالة لنيل ديبلوم معهد العلوم السياسية بباريس (Institut d'études politiques de Paris): *La paroisse de Novis*, 1949.

حملت بوضوح وفي مواضع كثيرة علامة الانخراط الشخصيّ في الدين، وهو ما لم يسعَ قط إلى إخفائه، فإنّ فضيلتها الكبرى أنها وضعت التحقيق الإمبيريقيّ، المنجَز ميدانيًّا بإحكامٍ، في المركز من تحليل العلاقات بين الدين والحداثة. وإذا ما كانت السوسيولوجيا الفرنسية للكاثوليكية قد أعلت شأنَ هذا التقليد في التحقيق، فإنها وجدت أيضًا لدى لوبرا هاجس التاريخ الذي منحَه ضمن المشهد العالميّ للبحث منزلة مخصوصة. لم يصُغ لوبرا أطروحاتٍ تجديديّة ينتهي بها أمرُها إلى الاجترار النقديّ لدى أجيال الباحثين. بَيد أنّ الأدوات التي اصطنعها كي يُموضع مكانة الكاثوليكية في فرنسا عصره، كانت صالحة من حوله ومن بعده، لفتح محترفات بحثٍ متعدّدة. إنّ غابريال لوبرا، الذي وضعته سنّه مثلما كان أيضًا أندريه سيغفريد (André Siegfried) الذي تربطه به صلاتُ قرابة عديدة ـ في منتصف الطريق بين العناصر الأكثر شبابًا من مجموعة **الحولية السوسيولوجية** (أمثال هلبفاكس، وسيميان، ودافي) والجيل الذي جعل السوسيولوجيا الفرنسية للأديان تخصّصًا معرفيًّا في البحث المنظّم (ديروش، وبولا، وإيزومبير، وماتر Maître، وسيغي)، إنما هو، إن جاز لنا القول، «كلاسيكيٌّ في هيئة مجوّفٍ)». لقد ترَك ما هو أكثر من عمل نظريّ أصيلٍ، وكان بمثابة «الصاروخ الحامل» لأعمال تنتسب إلى عمله ذاك، إذ ترك فضاء بحثٍ مبذول للخيال العلميّ والشهية المفهومية لدى تلاميذه الكُثر: مثل «منصّة إطلاقٍ» لمشروع جماعيّ مستمرّ في الانتشار من وجوه عدّة، بفرنسا وخارجها.

لدينا، للشروع في عرضٍ سريع عن مسَار غابريال لوبرا الشخصيّ والفكريّ، وثيقةٌ غيرُ عادية تدلّ دلالة بلاغة على ظُرف الرجل وعن المسافة التي استطاع اتخاذها من شخصه هو وممّا يهمّه، بصرف النظر عن التشريفات المؤسّسية العديدة التي نالها وعرف قيمتها. يتعلق الأمر بالتأبين الذي كتبه موجَّهًا إلى شخصه هو، عند دخوله إلى أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في عام 1965، بغية أن يُعفي مسبقًا رئيسَ الأكاديمية ورئيسَ الجامعة والعميدَ من رثائهم له ثلاثًا، الرثاء الذي يُفترض أن يُلقوه «في زمن قريب لاحق» ـ في إثر الجنازة ـ « في الباحة المقدّسة، وفي الأكاديمية، وفي أثناء حصّة العودة إلى الكلية» ... ويجدُر أن نذكر من ذلك بعض السطور التمهيدية: «بما أنّني أعلنتُ دومًا مَقتي للسير المقدّسة (Vitae Sanctorum) التي تمثلها مَراثينا، فقد بذلت جهدي حريصًا على التوجّه إلى شخصي بتحية ثناءٍ، لا تُفرط في المديح ولا الرثاء، مستخدمًا بإزائي سخرية لا تقاوَم، وهي بفضل الله سخرية لم تُعوِزني قطّ، وسأسعى إلى أن أتحكّم في زمامها»[253].

يذكر غ. لوبرا في هذا النصّ على نحو هـازلٍ سنوات شبيبته وتكوّنِه: فقد وُلـد ببامبول (Paimpol) عام 1891 في أسـرة من البحّارة، واضطرّ إلى الإمساك عن تلك المهنة لأسباب صحية. «بما أنه لم يكن يُعرف له أيُّ ميل باطنيٍّ مخصوص، فقد جرى إيواؤه في

(253) *Archives de sociologie des religions*, «Discours synthétique d'un récipiendaire», no. 29, janvier-juin 1970, p. 7-14.

مَركبٍ بطابقين اثنين: الآداب والقانون، في ميناء رين (Rennes) على نهر فيلين (Vilaine)». كان الشاب اليافع يحلم بالانشغال بالأدب والبلاغة والموسيقى. فاكتفى، بعد دراسة التاريخ والقانون بـ «القول في القانون الكنسيّ والسوسيولوجيا». لقد صادف اهتمامُه الشخصيّ بتاريخ الكنيسة مهاراتِه كرجل قانون، مصادفة مفيدة: فشغَلته المؤسّساتُ، وتخصّص في القانون الكنسيّ. ناقش في عام 1920 أطروحة قانون وعلوم سياسية عن «الحصانة الواقعية»، وفي عام 1922 أطروحة في القانون الرومانيّ. عُيّن في كلية القانون بستراسبورغ لكرسيّ القانون الرومانيّ، وبموازاة ذلك درّس القانون الكنسيّ بمعهد القانون الكنسيّ بكلية اللاهوت الكاثوليكيّ (Faculté de théologie catholique) (وهي كلية تابعة للدولة حين تكون في منطقة خاضعة للسلطة البابوية). كان الوسط الجامعيّ بستراسبورغ في تلك الأعوام 1923 ـ 1930 ذا كثافة استثنائية، وقد عقد فيه غابريال لوبرا صلات وثيقة جدًّا بمارك بلوخ، ولوسيان فيفر، اللذين كانا يعملان أيضًا في العاصمة الألزاسية. إنّ ما قاد لوبرا إلى السوسيولوجيا إنّما هو تاريخ المؤسسات، وقد كان تخصّصًا معرفيًّا تقليديًّا في التعليم بكليات القانون، دافعُه إلى ذلك هاجس «معرفة البشر الذين، بهم ولأجلهم، تُقام المؤسّساتُ». لقد شجّعه موسّ، وبوغليه، وهلبفاكس بقوة على المُضيّ في تلك السبيل التي كانت في نظره ـ بعيدًا عن إسباغ السمة الرسمية الإطلاقية على القانون ـ تجمع بين أخذِ أوضاع واقعية جَمعية مَعيشة في الحسبان، والتنسيبِ الذي تُتيحُه المقارنة: «كان يجعل لهذا العلم الذي يتجنّب تجريداتِه المسبقة وتعابيره

النخبويّة هدفًا هو التفسير الملموسِ لحياة مختلف المجتمعات، والسلام عبر إدراك وجوه طرافتها واكتشاف المشترك بينها»[254].

وإذ كان لوبرا شغوفًا بالتدريس، فقد كان يعرّف نفسه بوصفه «مدافعًا شرسًا عن اللغة الفرنسية»، ووضع قدرته الهائلة على العمل وثقافتَه الموسوعية وفضولَه النهمَ في خدمة برنامج كان أيضًا «الإرثَ» الذي يريد تركه: «تعميق علمٍ بعينه تعميقًا بلا هوادة، والغاية المثلى من ذلك هي التحكّمُ فيه، وتوسيع البحث على مراحل، بطلب الدعم المتزامن من العلوم المجاورة كلّها، وطلبِ مفرداتٍ للمقارنة من كلّ علوم القانون، ومن جميع الأديان وبخاصة من الإسلام والبوذية والهندوسية، والارتقاء على درجات من المحسوس والإنسانيّ إلى المجرّد، ومن الدراسات الجزئية إلى العموميات. كان يلح على مشكلات الزمن ـ الكرونوغرافيا (chronographie) والكرونوتوميا (chronotomie) والكرونولوجيا(*) (chronologie) ـ ومشكلات المكان ـ المسافات الداخلية والخارجية والعليا ـ في المجتمعات الدينية»[255].

عُيّن لوبرا في عام 1929 أستاذًا للقانون الكنسيّ بكلية الحقوق بباريس، ثم التحق بعد سنتين بالشعبة الخامسة من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (École pratique des hautes études) (العلوم الدينية)، حيث درّس أيضًا القانون الكنسيّ. غير أنّ هذا

(254) المرجع نفسه، ص 9.

(*) **الكرونوغرافيا** هي تسجيل المدى الزمني لظاهرة أو حدث. و**الكرونوتوميا** تحليل زمنية الظواهر والأحداث. و**الكرونولوجيا** هي التسلسل في الزمن.

(255) المرجع نفسه، ص 10.

التخصّص القانونيّ هو مصدر سوسيولوجيته ذاته: فما كان يشدّه قبلَ أيّ شيء هو الأصلُ الاجتماعيّ للقواعد وتأثيرها في المجتمع. ولمّا كان منخرطًا بنشاط في الهيئة المديرة **لمجلة تاريخ الكنيسة بفرنسا** (*Revue d'histoire de l'Église de France*)، فإنه نشر فيها عام 1931 مقالة في شكل برنامج بحث بعنوان «مدخل إلى التحقيق في الممارسة والحيوية الدينية للكاثوليكية بفرنسا» (Introduction à l'enquête sur la pratique et la vitalité religieuses du catholicisme en France). والعنوان الفرعيّ يوضح الغاية من المقالة: «في سبيل فحصٍ دقيق ومن أجلِ تفسيرٍ تاريخيّ لحال الكاثوليكية في مختلف مناطق فرنسا» (Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France). وستظهر النتائجُ الأولى لهذا التحقيق بانتظام في شكل مقالات بالمجلة ذاتها[256].

وإذ بات لوبرا على رأس الشعبة الخامسة من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا عام 1942 فإنه تحمّل هذه المسؤولية في أثناء الحرب

---

(256) وُضع نداءُ 1931 في صدر المجلد الأول من كتاب **دراسات في السوسيولوجيا الدينية** (*Études de sociologie religieuse*)، مج 1: سوسيولوجيا الممارسة الدينية في الأرياف الفرنسية (Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises) + بيبليوغرافيا، مج 2: من المورفولوجيا إلى السوسيولوجيا (De la morphologie à la sociologie)، باريس، PUF، 1955 و1956، الفصل 1: «مدخل إلى التحقيق» (Introduction à l'enquête)، 1 ـ 24.

وإلى غاية إنشاء الشعبة السادسة (العلوم الاجتماعية) عام 1948[257]، التي شغل فيها كرسيَّ سوسيولوجيا الدين. كتابان اثنان حدَّدا برنامجَ البحث الذي ضبطه خلال تلك السنوات: ظهر الجزء الأول من **مدخل إلى تاريخ الممارسة الدينية** (*Introduction à l'histoire de la pratique religieuse*) في 1942، وظهر الجزء الثاني عام 1945[258]. ولمّا كان لوبرا أستاذًا خارقَ النشاط، فإنه لم يكن يدرّس بالسوربون فحسب، حيث يمارس تدريسَه النظاميّ، بل أيضًا في كليات الأقاليم، وبخاصة في معهد الدراسات السياسية بباريس، وقد كان فيه قريبًا جدًّا من أندريه سيغفريد. كان كثير السفر وبخاصة إلى أفريقيا، وكان له بموازاة ذلك مسارٌ مهنيّ مؤسّسيّ زاخرٌ على نحوٍ خاص: فكان مستشارَ وزير الشؤون الخارجية للشؤون الكَنَسية، وعضوَ جمعية تاريخ الكنيسة بفرنسا، وعضوًا في الهيئة القيادية للمركز الوطنيّ للبحث العلميّ من 1945 إلى 1952. وأسهم عام 1955، بوصفه عضو مركز الدراسات السوسيولوجية ـ رفقة لوسيان ليفي برول (Lucien Lévy-Bruhl) وجورج غورفيتش (Georges Gurvitch) وجورج فريدمان (Georges Friedmann) ـ في إنشاء مجموعة

---

(257) الشعبة السادسة، وهي أمّ مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS)، صارت في عام 1975 مؤسّسة بحث وتعليم عالٍ، مستقلة بذاتها عن المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. انظر: J. Revel et N. Wachtel, *Une école pour les sciences sociales. De la VI^e section à l'École des hautes études en sciences sociales*, Paris, CERF/Éditions de l'EHESS, 1996.

(258) Gabriel Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse*, Paris, PUF, 1942 et 1945.

سوسيولوجيا الأديان في المركز الوطنيّ للبحث العلميّ. لقد منحته هذه المنزلة المؤسّسية المميّزة الوسائلَ التي جعلته يعقد الصلاتِ بين الأوساط الكاثوليكية العالِمة التي كانت تتبلور فيها بحوثٌ عديدة في العلوم الاجتماعية، مرموقة جلّ الأحيان، وهيئات البحث العموميّ. ومن هذه السبيلِ حصَل لوبرا على الدعم الماليّ من مركز الدراسات السوسيولوجية (CNRS) لمشاريع الأب لوبريه (P. Le Bret) ضمن حركة «اقتصاد وإنسانوية»[259] (Économie et humanisme)، ولدراسة ميشال كواست (Michel Quoist) السوسيولوجية عن مدينة رُوون[260] (Rouen)، ودراسة الأب كيرلفيو (l'abbé Kerleveo) الأستاذ بالجامعة الكاثوليكية في ليل (Lille) عن الأبرشيّتين البروتانيتين... إلخ. لقد أحصى سلسلة من التحقيقات، من عمل رجال دين أو معاهد رعوية في مختلف الأبرشيات، ورافقها بحرص لا يكلّ لجعل جميع القوى المتاحة تسهم في بلورة تلك المورفولوجيا للكاثوليكية الفرنسية التي كان يرى أنها مهمة للعلم بقدر أهميتها للعمل الرعويّ[261].

---

(259) نجد إيضاحات عن حركة «اقتصاد وإنسانوية» التي أسّسها الأب لوبريه ونشّطها (سبق ذكره) في الفصل اللاحق المتعلق بهنري ديروش.

(260) M. Quoist, *La ville et l'homme*, Paris, Éd. Ouvrières, 1952.

(261) انظر توطئته لتحقيق في المجلة الكاثوليكية **نور الحياة** (*Lumen Vitae*, vol III, 1948, no. 3, 633-644)، أعيد نشرها ضمن المجلد الثاني من كتاب **دراسات في السوسيولوجيا الدينية** بعنوان «أثر البيئات في الحياة الدينية» («Influence des milieux sur la vie religieuse»).

ولم يتوقف هذا النشاط المؤسّسي بتقدّم العمر: ففي عام 1968، أطلق لوبرا مرة أخرى مع د. جوليا (D. Julia) وم. فينار (M. Venard) وج. غاديّ (J. Gadille) بحثًا تشاركيًّا وفق برنامج (RCP) للمركز الوطنيّ للبحث العلميّ عن الزيارات الرَعَوية. لقد فتحت أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية أبوابها له عام 1965. وحين مات في 1970، غابت مؤسّسة من مؤسّسات الحياة الجامعية الفرنسية لما بعد الحرب، ومعها أيضًا غاب رائدٌ في البحث مرموقُ النشاط. فترك في نظر كلود لونغلوا[262] (Claude Langlois) ثلاثة أجيال من بعده:

- الجيل الأول: الموافق لأعوام 1943 إلى 1954، وهو جيل السوسيولوجيا الرعوية، وقد هيمن فيها القانونيّ بولار (Chanoine Boulard) الذي فعّل على الميدان مشروع التحقيق الذي وضعه لوبرا.

- الجيل الثاني، يغطّي فترة 1955 ـ 1962، وهو جيل السوسيولوجيّين: فمِن حولِ لوبرا ومجموعة سوسيولوجيا الأديان بالمركز الوطنيّ للبحث العلميّ ومجلة **أرشيف سوسيولوجيا الأديان**، تكوّن قطبٌ للبحث أعطى لتطوّر العلوم الاجتماعية بفرنسا دفعًا رائعًا. ومع ذلك لا يمكن أن يُعَدّ لوبرا مُلهِمَ هذه المجموعة التي ضمّت في أصل نشأتها شخصياتٍ مؤثّرةً من الباحثين (ف. أ. إيزومبير، وإ. بولا، وج. ماتر، وج. سيغي ونحن لا نذكر سوى أشهرهم).

---

(262) محاضرة قُدّمت في إطار ندوة «مقاربات كلاسيكية في سوسيولوجيا الأديان» (Approches classiques en sociologie des religions)، بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS)، 1995 ـ 1996.

- الجيل الثالث هو جيل المؤرّخين الذين اقتفوا أثَرَ لوبرا انطلاقًا من عام 1962، ومنهم ل. بيروا (L. Perouas)، وج. شولفي (G. Cholvy)، وي. م. هيلير (Y. -M. Hilaire)... إلخ.

بالنظر إلى هذا المسار المؤسّسي الغنيّ على نحو استثنائيّ، تبدو مكتبة غابريال لوبرا مخيّبة للآمال نوعًا ما. وهي في أيّ حال لا تضمّ أيّ كتاب نظريّ كبير، صار مرجعًا لا غنًى عنه. المؤكّد أنّ المقالات الوافرة العدد ترسُم مشروعًا واسعًا: فهو ينطلق من جغرافيا الكاثوليكية ومورفولوجيتها وينتشر متّجهًا صوب تحليل الحيويّة الدينية، ونحو السوسيولوجيا التاريخية للممارسات، ويدعو بشكل أوسع إلى سوسيولوجيا لكلّ الأديان[263]. غير أنّ هذه المقالات - ذات الطابع البرنامجيّ أساسًا تشهد في الآن نفسه على نفور المؤلف من النظريات العامة والتقعيدات النسقية، وتشهد بالأولوية التي أولاها طوال حياته للعمل الإمبيريقيّ الأشدّ تدقيقًا. هذا الاختيار المزدوجُ أبعدَ لوبرا نهائيًّا عن عمليات البناء النظريّ الكبرى. وإلى هذا التفسير الرئيسِ يُضاف تفسيرٌ ثانٍ: لقد أعطى غابريال لوبرا دفعًا لحركةٍ ما، لكنّ آخرين غيرَه أنجزوا التحقيقات الميدانية التي وفّرت مادة مقالاته. إنّ إضافته الخاصة به هي إضافة منهجية للبحث، مبنيّة للإجابة عن سؤال مركزيّ: هو سؤال واقعِ حالِ الكاثوليكية في فرنسا التي كثيرًا ما يُقال إنها «تجرّدت من الكَثْلكَة». في هذا الباب

(263) هذا التطور ماثل بشكل بارز في مخطط المجلد الثاني من كتاب **دراسات في السوسيولوجيا الدينية**: «من المورفولوجيا إلى السوسيولوجيا»، وهو يجمع أهم تلك المقالات.

وأكثر ممّا في غيره، قامت الآراءُ العفوية على تقويمات غير دقيقة، شوّهَتها الأهواءُ المتعارضة التي احتدّت منذ قرنين اثنين في المواجهة المباشرة بين الكنيسة الرومانية والأنظمة التي أفرزتها الثورةُ الفرنسية. وبُغية التخلص من الأفكار الجاهزة والتبسيط المبتذَل، ولإكساب تحليل واقع فرنسا الدينيّ أساسًا موضوعيًّا، على المرء التسلحُ بمنهج تحقيقٍ صارمٍ. ويقوم هذا المنهجُ على ثلاثة دعائم: حسبان المتديّنين أوّلًا حسابًا دقيقًا، ثم التمييز الخرائطيّ للمجموعات الجغرافية المتعلقة بممارسة الشعائر، وأخيرًا وضع ذلك في المنظور التاريخيّ، فتفسير الحاضر ينبغي أن يُطلبَ في الماضي (وربما أيضًا في الماضي الأكثر بُعدًا).

إحصاء المتديّنين

منذ المقالة البرنامجيّة لعام 1931، بيّنَ لوبرا ضرورة إيجاد «إحصائياتٍ وخرائط مفسّرة، أي جداول دقيقة، ناطقة وتامة، عن الممارسة الدينية في فرنسا المعاصرة». وفي مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كلها، يتيحُ علمُ الإحصاء تجميعَ معطياتٍ موثوق بها. والإحصائياتُ الوحيدة المتوافرة في المجال الدينيّ هي المتعلقة بالإكليروس، تلك التي يوفّرها جدولُ الترتيب (Ordo) في كلّ أبرشيّة. هل تكون الحياة الدينية لشعبٍ ما، أقلَّ جدارة بالاهتمام من حياته المادية؟ يلاحظ لوبرا أنّ ظواهر اجتماعية كثيرة ـ تنوّعات الولادات، التمثّيل السياسيّ ـ لن تكون قابلة للفهم بصفة تامة إلّا «متى استطعنا أن نُقابل الإحصائياتِ وخرائطَ الولادات

أو الأحزابِ، وهذه كان لها مؤرّخوها، بإحصاءاتِ الممارسة الدينية وخرائطها». نحن نُحصي حقًّا الثيرانَ والخيولَ، ولكن من ذا الذي يعتزم التثبت من عدد الكاثوليكيين المتديّنين، فقد تكون مكانتهم مهمّة بالقدر نفسه على أرضنا! ومع ذلك، ما الذي لا يمكن أن يبخل به كثيرون من بيننا في سبيل معرفة عدد المواطنين الأوفياء لآلهة روما، على عهد الإمبراطورية؟»(264).

لسَدّ هذا النقص، من الضروريّ التزوّدُ بأداة تقويم للسلوكات الدينية. ويمكن أن تتعلق هذه الأداةُ بما يكون قابلًا للقياس، أي بتواتر الأعمال التي يأتيها الأفرادُ مطابقة للمعايير التي حدّدتها المؤسّسة الكنسيّة. يُمثل صنفُ العمل من ناحية، والعدولُ عن المعيار (بالزيادة أو النقص) من ناحية أخرى، مقاييس موضوعية للتمييز بين الممارسات: ومن الممكن على هذا الأساس بناءُ تصنيف للأفراد بحسب درجة التزامهم. ولنذكّر بالمصطلحات التي غدت تقليدية في تصنيف لوبرا، والمجموعات السكانية الثلاث التي تبيّنها:

ـ الأولى هي مجموعة «الاتّباعيين الموسميّين، وزُمَرُ العابرين، والمهاجرين، الذين يرون الدينَ محدَّدًا بثلاثة طقوس: العماد والزواج والدفن، وعمومًا بالمناولة الأولى [تناول القربان المقدس أول مرة] للأطفال. إنهم أناس لا يدخلون الكنيسة إلا حين يدقّ الجرس لأجلهم، بغية إنباء أعضاء الرعيّة الكنسية أنهم ملتزمون عادات الأجداد وتقاليدهم».

---

(264) «Introduction à l'enquête», no. 5, *Études de sociologie religieuse*, vol. I, p. 3.

ـ الثانية مجموعة المتديّنين «الذين يشهدون القدّاسَ، ويتناولون القربان في الفِصح، ويلتزمون ضوابطَ الامتناع، وغالبًا ما يقيمون للأطفال المناولة الأولى الخاصة، ويرسلونهم إلى تلقّي كتاب «التعليم الدينيّ للمثابرة»، ويقبلون المَسح(*) ويطلبونه لذويهم الموشكين على الموت، والممارستان الأوليان: مشاركة الراشدين في القدّاس والمناولة في الفصح، هما الأقوى دلالة وتسهل مراقبتهما. ويحسُن أن يُحصَى من هم في سنّ دون السادسة عشرة منفصلين، ثم يُحصى الرجالُ والنساء.

ـ المجموعة الثالثة هي مجموعة الأشخاص التقاة أو الغُلاة، ممّن يكونون في جماعاتٍ من الرجال والنساء والشبان، ويقيمون صلوات الأجبية [صلوات الساعات] (vêpres)، ويتناولون القربان كلّ أسبوعٍ أو كلّ شهر، وفي الأقلّ زمنَ الأعيادِ الرئيسة. ويجب إحصاءُ الجماعات الدينية منفصلة»[265].

بإمكان أشخاص غرباء عن الحياة الدينية أيضًا أن يكونوا موجودين في الدائرة التابعة للرعيّة الكنسية موضوع الإحصاء.

(*) المقصود هو طقس المسح على الرأس أو عضو من الجسم بزيت مقدّس.

(265) المرجع نفسه، ص 5 ـ 6. نلاحظ عرَضًا حرص لوبرا على توجيه عمل المحقق توجيهًا فعليًّا. وهذا المنظور العملي نفسه يميز مجلدَي كتاب **مدخل إلى تاريخ الممارسة الدينية في فرنسا** (*Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*)، وهو بحق كتاب تعليميّ للعمل الميدانيّ لم يفقد أهميته بالنسبة إلى الباحث المقبل على الشروع في دراسةٍ مفردةٍ لمجموعة دينية ما.

ويميّز غابريال لوبرا هذا المجموع من المجموعات الثلاث السابقة مشدّدًا على طابعه المركّب. ومن مكوّناته: 1/ أشخاص لا ينتمون إلى الكنيسة إلا بمصادفة تعميدهم، وهم يرفضون في جميع الظروف مساعدة الكاهن، 2/ مؤمنون من أتباع ديانات أخرى، 3/ أشخاص غير مندمجين في مجموعة دينيةٍ ما. ولقد جرى التعليق مرات، على سبيل النقد، على هذه الطريقة في الجمع تحت عنوان واحد بين بروتستانتيّين ويهود ومن «لا دين لهم»، وكاثوليكيين منقطعين أو كاثوليكيين اسمًا، ممّن لم يُنشَؤوا قطّ تنشئة اجتماعية دينية. وسيكون في الأغلب من الإجحاف أن نرى في ذلك علامة على وجهة النظر «المركزية الكاثوليكية» التي تشمل بالرفض ذاته جميع الخارجين عن سلطة المؤسسة الكنسية. لا بدّ من أن نلاحظ فعلَا أنّ غابريال لوبرا لا يجعل من هؤلاء الأشخاص «الخارجين عن الكاثوليكيّة» مكوّنًا رابعًا (معرّفًا بالسلب) في صِنافته الإمبيريقية عن المتديّنين. لكنّ اهتمامه منصرفٌ قبل أيّ شيء إلى التمايزات القابلة للرصد الإيجابيّ في الممارسة الكاثوليكية. والأمر الوحيد المهمّ إذًا من هذا المنظور، هو الأهمية النسبية لهذا المجموع الرابع بإزاء جمهور المتديّنين المنتظمين، من الموسميّين أو المتحمّسين، ضمن دائرة رعيّة ما، أو منطقة بعينها. وإن كان ثمّة من نزعة مركزية كاثوليكية، فالأحرى أنّها تعود إلى استحالة استعمال هذه الصنافة لتقويم وضع كنائس أخرى. لقد أكّد إميل ليونار (Émile Léonard)، مؤرّخُ البروتستانتية بالشعبة الخامسة للعلوم الدينية، غياب الوجاهة عن مقياس ممارسة الشعائر لقياس الانتماء البروتستانتيّ، علمًا أنّ الفردانية الدينية التي

تميّز البروتستانت تتيح لهم «الانتماء في وقت واحد إلى مجموعتين، أو عدم الانتماء إلى أيّ مجموعة، إذ ليس للإيمان تمظهراتٌ قابلة للإحصاء ضرورة»[266].

الفئة المرجعية في التصنيف الثلاثيّ الذي ضبطه لوبرا هي فئة المتديّنين المتّبعين تعاليم الكنيسة اتباعًا صارمًا. وبالنظر إلى هذه المجموعة ـ المشار إليها عادة بوصفها مجموعة المتديّنين «المنتظمين»، يُحدّد موقعُ المجموعتين الباقيتين، مجموعة المتديّنين الأقل انتظامًا، ومجموعة المتديّنين الأكثر انتظامًا. تدلّ فكرة الانتظام في الآن نفسه على تكرار حركات مؤدّاة، تُسبغ إيقاعًا على حياة الأفراد اليومية، وعلى الخضوع المؤسّسيّ لدى أولئك الذين يؤدّونها. وبالنسبة إلى غابريال لوبرا وهو ينظر إلى المؤسسة نظرة رجل القانون، يُحلَّل الانتماءُ الدينيّ قبل أيّ شيء باعتباره خضوعًا لقوانين خاصة بالكنيسة. ويُعرَّف الكاثوليكيّ كتابعٍ لفضاء قانونيّ. فالسؤال المحوريّ هو إذًا الآتي: كيف يؤدّي الأفرادُ الفرائضَ التي تُحدّدها لهم السلطة الكنسية؟ والموضوع الأول للبحث (حتى وإن وجب أن يشمل هذا البحثُ موضوعاتٍ أخرى)، هو الاتباعية الدينية وشروط عملها: فسوسيولوجيا الكاثوليكية التي أراد لوبرا أن يعطيها وعاءً إحصائيًّا متينًا هي قبل كلّ شيء سوسيولوجيا المطابَقة المؤسّسية للكاثوليكية. تعرض الكاثوليكية حقائق للإيمان، وطقوسًا للتأدية،

---

(266) É. Léonard, «Travaux de sociologie religieuse sur le catholocisme français», *Archives de sociologie des religions*, no. 2, juillet-décembre, 39-44, 1956, p. 40.

وتنظيمًا يجد فيه كلّ مؤمن مكانَه وقانونه. ويشكّل هذا القانونُ نسيجَ كلّ حياة دينية فردية أو جمعية. وما ينبغي بيانه هو الطريقة التي يطبَّق بها هذا القانونُ واقعًا، ضمن الشعب المسيحيّ.

لقد كانت هذه النقطة بالذات طبعًا موضوعَ النقد الرئيس الموجّه إلى تصنيف لوبرا: أن يُكتفى بالوقوف عند سطح الأشياء، ولا يُحتفَظ من الحياة الدينية إلا بالتمظهرات الخارجية التي تراقبها المؤسّسة، وإغفالُ الواقع المتنوّع الصيغ في المعتقدات والتجارب الدينية. لقد وعى غابريال لوبرا هذه الصعوبة وعيًا تامًّا. ومنذ مقالة عام 1931، أشار إلى كون هذا التصنيف «يقف **بحكم الظروف** عند المظاهر»: فالممارسة في حدّ ذاتها لا تقول شيئًا عن الالتزام الشخصيّ، في إيمانِ من يؤدّي الحركات المقلّدة، وليست هي جماع التأدية، بل هي أدنى من أن تكون التمظهر الوحيدَ للمعتقد والتعلّق الدينيّ. وعلى الصعيد الجَمعيّ، لا تسمح عملياتُ إحصاء المتديّنين بتقويم الدينامية الدينية الفعليّة لمنطقةٍ ما، أو أمّة ما. لكنها ـ وهذه مزيّتُها الرئيسة ـ مؤشّر موضوعيّ لسطوة المؤسّسة الدينية على الجماهير. إنها تتيح تحديدَ المجموعاتِ السكانية التي لا تزال في نظرها المجموعةُ الدينية مجموعةً مرجعية إيجابية، والتي تقبل تأدية الحركات التي تفرضها الكنيسة. ومن خلال تلك الممارسات المؤطّرة، تتراكمُ «طاقةٌ»، وتُصرَّف وتتجدّدُ. وبهذا المعنى، لا يمكن للفرائض المقرّرة أن تُفصَل عن هذه «الحيوية الدينية» التي تحرّك المجموعاتِ السكانية المسيحية بأشكالٍ مختلفة بحسب الحقب التاريخية. فهي على النقيض من ذلك تمامًا، تدعمها وتُوجّهها، وتثيرها أو توقظها، بحسب

الظروف. وعلى نحوٍ ما ردَّ مؤرّخون مثلُ لوسيان فيفر ومارك بلوخ الفعلَ في الفترة نفسها ضدّ تصوّرٍ للتاريخ يتجاهل حياةَ الشعوب الواقعية، أزمَع غابريال لوبرا تسليطَ الضوء على ذلك «الدين المَعيش» الذي لا تأخذه التقنية القانونية الصِرفُ في الحسبان. وذكر أنّ الطابع المجرّدَ للقواعد يثيرُ نفورَه بقدر ما تفعل العمومية الحمقاءُ للآراء المشتركة عن المجتمعات. «لقد مات الملايينُ من رعاة الخنازير منذ الزمن الذي كان فيه ريجينون (Réginon) يطالب لجماعتهم المتواضعة براحة قدّاس الأحد. وعلى الرغم من أنّ التاريخ لا يعرف سوى الملوك، فهل تكون لنا وقاحة أن نكتبَ أنّ تلك الملايين من رعاة الخنازير قد عاشت، وبودّنا أن نعرف كيف قاموا على نحو جليٍّ برعاية نفوسهم؟»[267].

بَيد أنّ هذا الانجذاب للإنسانيّ يظلّ طيَّ الغاية الأولى لرجل القانون: إنّ قياس انتظام التأدية هو أفضل ما يسمح بفهم حالة نوعية أو أساسية للحياة الدينية الفردية والجمعية. ويجدر أن نلاحظ أنّ من طبيعة هذا المنظور أن يحفظ تعريفًا للمؤسسة ينسجم تمامًا والتصوّر الذي لهذه المؤسسة عن ذاتها. يدّعي غابريال لوبرا ذلك لنفسه على طريقته، من غير أن يتجاهل هذه الواقعة التي غالبًا ما وُجّه إليه اللومُ بسببها. وهو يستمد فعلًا من التزامه الكاثوليكيّ عزمَه على أن يسلّط الضوء، من خلال وقائع ثابتة، على الأفكار الرائجة عن المحافظة الجمعية على الإيمان أو فقدانه. وهو يحدّد وفق ذلك الانخراط الشخصيّ «الأسسَ السليمة» للتعاون مع القساوسة الذين يشغلهم

(267) *Études de sociologie religieuse*, op. cit., p. 362-363.

عزوف المؤمنين الدينيّ. إن لجهد المعرفة الذي يرجو إعمالَه غايةً معلنة في أن يسلط الضوء على ظروف العمل الرعويّ. والتعاونُ مع الذين ينخرطون فيه لا يمثل صعوبة: بلِ هو تعاون صار في نظره ضروريًّا بسبب الظرف الذي تجتازه كاثوليكيّةٌ دخلت في زمن صعب. و«الزمن الصعب» بالنسبة إلى ديانةٍ ما، الزمنُ الذي فيه يقع عليها فعلُ المجتمع بدلَ أن تكون هي ملهمتَه. ومهمّة عالم السوسيولوجيا أن يكشف بأدواته وطرائقه الخاصة معطياتِ الوقائع التي تشير إلى تلك الأزمة، غير أنّ طموحه يتوقف هنالك. فلا يمكن إذًا أن يوجد سوء تفاهم بين القساوسة الذين يطلبون إلى علماء السوسيولوجيا أن يجهّزوا استراتيجياتهم الرعوية من أجل نجاعة أكثر، وأهلِ العلم الذين يعتزمون تناولَ وقائع دينية بوصفها ظواهر اجتماعية من بين أخرى.

لم تكن هذه النظرة التصالحية، للعلاقات بين السوسيولوجيا والعمل الرعويّ، مشتركة ضمن مجموعة البحث التي أسهم غابريال لوبرا في بعثها. وهو نفسه لم يستطع التزام تلك النظرة بهذا القدر من السكينة إلا لأنه كان يدع إيمانَه، ومن غير حرج، يحدّد له ما يكون موضوعاتٍ مشروعةً لتحليلاته وما لا يكون كذلك. ثمّة ـ في نظره ـ قطاعاتٌ يمتنع عالمُ السوسيولوجيا الكاثوليكيّ عن استكشافها، وأوّلها قطاع الوحي، «المُملَى من الله على الإنسان الذي يقف عند ترجمته إلى لغته». هذا التحديد الذاتيّ للمشروع العلميّ مصوغٌ على نحو صريح في المقالِة ـ البرنامجِ الذي وضعَه غ. لوبرا في صدر العدد الأوّل من مجلة **أرشيف سوسيولوجيا**

الأديان، المتعلق بالظروف التي يمكن للسوسيولوجيا أن تنبريَ فيها إلى دراسة الكنيسة[268]. فالكنيسة بوصفها «جماعة فوق قومية»، بشعبها، ورؤسائها، وتراثها، ومكوّنات اشتغالها، وعلاقاتها الرسمية بالسلطات الزمنية، داخلةٌ برمّتها في نطاق الاستقصاء السوسيولوجيّ. وهي تخرج عن نطاقه برمّتها كذلك، بوصفها «جماعة فوق طبيعية»، وظيفتُها إقامة صلات بين هذا العالم وعالم الآخرة. «يرفعها ميلُها الباطنيّ إلى الله، أمّا جهازها فيتكيّف مع العالم: ويمثل هذا الانجذابُ المزدوج مأساة حياتها المستمرّة». وهذا الانجذاب المزدوج هو ما يجعل من الكنيسة موضوعًا سوسيولوجيًّا مخصوصًا تمامًا، ويجعل في الآن نفسه عملَ عالم السوسيولوجيا الكاثوليكيّ الممزّقِ بين مقتضيات النظر الروحيّ ومقتضيات تحليل المعطيات، «مهمّةً» مميّزةً على نحوٍ تام: فمن بين «العوالم الثلاثة» التي تشكّل الكنيسة: «عالم الاتحاد ومجمَع الأتباع، والعالم فوق الطبيعيّ حيث القوى الخفيّة، والعالم المدنيّ الذي تقوم فيه المصاحبة»، يكرّس عالم السوسيولوجيا الكاثوليكيّ اهتمامَه بشكلٍ رئيس لذلك العالم الأول[269].

واليوم، يغدو مثلُ هذا القول أمرًا تجاوزه الزمن على نحوٍ خاص، في الوقت الذي حققت فيه سوسيولوجيا الأديان استقلالها الذاتيّ الإبستيمولوجيّ استقلالًا تامًّا. إنّ مشروعية تناول الدين

(268) «Sociologie religieuse et sciences des religions», *Archives de sociologie des religions*, no. 1, janvier-juin 1956, 3-20.

(269) المرجع نفسه، ص 6.

عامة، والكاثوليكية بخاصة، كواقعة اجتماعية قابلة للتحليل انطلاقًا من فرضيّات يمكن التثبتُ منها من غير اللجوء إلى عالم آخر، ما عادت تمثّل ـ مبدئيًّا ـ صعوبة لأيٍّ كان. ومؤكّدٌ أنّ الأهمّ من ذلك أن نفهم بالعودة إلى وراء كيف أنّ غموضَ موقع رجلٍ مثل غابريال لوبرا غموضًا معترَفًا به اعترافًا صريحًا، قد أتاح له أن «يتكلم بصوتٍ عالٍ» عن ورطة عدد من علماء السوسيولوجيا المؤمنين في سنوات الخمسينيات. كانت النقاشات في ذلك العهد عن العلاقات بين السوسيولوجيا العلمية والسوسيولوجيا الرعويّة شديدة جدًّا ضمن الجماعة العلمية التي أعطاها لوبرا دفعًا حاسمًا. لقد واجه الحلَّ بالتسوية، الذي قدّمه هو نفسه في شأن هذه المشكلة، هجوماتٍ عنيفة من قِبل أقرب تلاميذه ممّن صاروا زملاءه. بيد أنّ لوبرا، ومن خلال النقاشات والسجالات الصريحة والمبطّنة التي أثارها، قد أسهم بطريقته في تحريك سيرورة بناء الحقلِ العلميّ لسوسيولوجيا الأديان.

من قياس التأدية إلى جغرافيا الممارسة

قياس ممارسة الشعائر هو أن نقيس في آنٍ واحدٍ مستوياتِ الالتزام الفرديّ لدى الأتباع، وقدرة الكنيسة على اجتذاب المتديّنين والاحتفاظ بهم. لكنه أيضًا أنّ نتزوّدَ بالوسائل التي بها نُدرك من وراء مجموعاتِ السلوك الفرديّ، وجودَ اتجاهاتٍ متمايزة اجتماعيًا وجغرافيًّا و«أعرافٍ» مميّزة. فهذه الاتجاهاتُ والأعراف تفرض نفسَها على الأفراد، وتحاصر سلوكاتهم وتحدّد تصرفاتهم. إنّ قرار حضور القدّاس أو الاحتفال بالفِصح ـ الذي يبقى قرارًا فرديًّا في الظاهر ـ لا يخرج عن نطاق هذا التأطير.

إنّ ممارسة الشعائر أو الامتناع الدينيّ أمرٌ جَمعيّ. وليس معنى ذلك أن لا حرية للفرد ألبتة، وأن لا وجودَ لأقليات نشيطة تخرج عن القطيع. لكنّ كلَّ فرد يولد في بيئة تحمِله على اتخاذ موقفٍ ما. وهذه البيئة ترابيةٌ واجتماعية. فأن يُولد أحدُهم في مقاطعة غاسِيّ (Gacilly) أو في مقاطعة سان سولبيس دي شون (Saint-Sulpice-des-Champs)، فذلك يعني عادة أن يولدَ كاثوليكيًّا أو شبهَ وثنيّ. ثمّ إنّ «نجلَ مدير مصنعٍ يكون أحسن استعدادًا للعمادِ من ابن عاملٍ. (...) وعلى هذا النحو يكون الشعورُ الدينيّ بحسب الشخص، هذا الأقربُ إلى الظن، غير أنّ اختيارَ الممارسة يكون جلّ الأحيان بحسب الطبقة والمكان واللحظة»(270).

ولمّا كان غابريال لوبرا مدركًا لقيام بنيةِ هذه «الأعراف» على المدى الزمنيّ المديد، فقد أكّد بإلحاحٍ مخصوص على اندراجها ضمن ثقافاتٍ إقليمية متنوّعة. وأكّد بالقدر نفسه على الحذر الذي به ينبغي تلقّي البديهياتِ التي نستعملها بعفوية مفرطة، تُعجِزنا عن توصيفها. ومنذ السطور الأولى من مقالة عام 1931، كان لوبرا يحدّد هدفًا أوّلَ للبحث يتمثل في الكفّ عن «الكليشيهات المصطنعة لوصف حال الكاثوليكية في بلادنا». «يَعلم الجميع أن جهة بروتان [بريتانيا] (Bretagne) أشدُّ حماسة من جهة الليموزان (Limousin)، وأن صناديق الصيانة الكنسيّة تملك في باريس موارد يُضَنّ بها عليها في مقاطعة لابوس (la Beauce) أو مقاطعة لابري

(270) *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, op. cit., p. 102.

(la Brie) (...) ففي هذه الجداول الخالية من الفوارق، حيث يختلط التبسيط الخطابيّ بحقائق جافة، لا شيء يمكن أن يُشبع فكرًا باحثًا عن أفكار دقيقة. وأوّل ما يفعله هذا الفكرُ أن يزدريها»[271]. وللخروج من النزعة الانطباعية، يجب أن يؤخذ في الحسبان حجمُ التنوّع العجيب كلّه للمناطق والجهات من الناحية الدينية، وأن تُجوَّدَ الملاحظةُ باختيار مقاييسِ ملاحظةٍ مختزلة بقدر كافٍ لتبيّن التنويعات المحلية في التأدية: «الأمر اليقينيّ الأوّل أنّ «بروتان الوفيّة»، و«شومباني اللامبالية» إنما هما مئات من المقاطعات لكل منها خصوصياته: ففي كثير من الأبرشيات، تُجاورُ مناطقُ متحمّسة أو في الأقل مؤمنة، دوائر فاترة أو لادينية، وأنّ «فرنسا الكاثوليكية» هي مثلُ النسر أو الإنسان، وأيضًا مثل «فرنسا الشكّاكة»، وهمٌ لفظيّ»[272].

هذا المشروعُ، لإنشاء جغرافيا دينية لفرنسا على قواعد متينة، بعث الحماسَة في مارك بلوخ[273]. وكان طموحه الهائلُ أن يتقاطع «وهو في أطُرِ التاريخ، مع جغرافيا تكون في الوقت ذاته طبيعية ومَعالميّة وقانونية وروحية»، تُغنيها إضافاتُ جميع العلوم المساعدة: الطوبوغرافيا والأركيولوجيا، والقانون، والإثنولوجيا، والإحصاء، والكرونولوجيا. كان يخامر لوبرا أملُ القدرة على أن يضع في

(271) *Études de sociologie religieuse*, vol. 1, p. 1.

(272) المرجع نفسه.

(273) كان لوبرا يريد أن يهدي مارك بلوخ المجلد الأول من كتاب **الكنيسة والقرية** الذي لم يتمكن من إتمامه قبل موته والذي نشر بعده: *L'Église et le village*, Paris, Flammarion, 1976.

خرائط ـ «وهي موضّحاتُ كلِّ دراسةٍ جغرافيّة ومفتاحُها» ـ مجموعَ «العلامات التي تدرجها المعتقداتُ في حياة الجماعات، من أكثرها مادية إلى أشدّها روحية، ما يعني أوّلًا بأوّل حيازةَ الأرض، والقوةَ الكنسية، والنشاطَ الدينيَّ، وحياةَ الفكر»[274]. ولم يتحقق هذا الحلمُ الكبير إلا جزئيًّا. بيد أنّ حركة ما قد أُطلِقت، تلك التي جدّدَت منظوراتِ السوسيولوجيا الانتخابية[275]، وسمحت برسم جميع «فُوَيرِقات» الكاثوليكية بفرنسا، على نحو لا ينفكّ يتدقّق[276]. «إنّ فرنسا منقسمة بالطبيعة والتاريخ إلى أقسام مستقلة للممارسة الدينية واللامبالاة»، غير أنّ هذه التباينات والتقابلات ذاتَ الحدودِ المتحرّكة دومًا تعملُ حيث يكون الأفرادُ معنيّين شخصيًّا: في كل مدينة وكلّ قرية . كلُّ واحدة من هذه التجمّعات السكانية تتطلّب فحصًا مفصّلًا. وأكثرُها قابلية لذلك، والتي توفّر الإطارَ الطبيعيّ والأرومةَ الاجتماعية للحياة الدينية، هي الأبرشية الريفية. فهي في

---

(274) «Des enquêtes sur la pratique à une géographie religieuse de la France», *Études de sociologie religieuse*, chap. III, vol. II, 490-525.

نشرت هذه الدراسة أولًا في: *Annales d'histoire sociale (Mémorial Marc Bloch)*, t. VII (1945), p. 102 s.

(275) انظر: «Géographie éléctorale et géographie religieuse», Études de sociologie éléctorale, *Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques*, Paris, Colin, 1947 (44-66). *Études de sociologie religieuse*, vol. II, p. 526-545.

(276) «Nuances régionales du catholicisme en France», *Revue de psychologie des peuples*, 1953, 1er trim., 12-23; *Études de sociologie religieuse*, vol. II, 546-557.

الآن نفسه عالمٌ حيّ وشخصيّة قانونية وكائنٌ تاريخيّ. لا شكّ أنّ في ذهن لوبرا وهو يشيرُ إلى الأبرشيّة الريفية نموذجًا للتداخل الوثيقِ بنحوٍ خاص، بين الوحدة الدينية والوحدة القرَوية: وهو نموذج ـ كما لاحظ ف. أ. إيزومبير في تقديمه لكتاب **الكنيسة والقرية** (*L'Église et le village*) ـ كان قد عرَفه شخصيًا لزمنٍ طويل في منطقة غيروند (Guérande)، حيث يُبدي السَّكنُ إبداءً جيّدًا بوجهٍ خاصّ النسقَ القرويّ ـ الأبرشيّ. بَيد أنّه كان أيضًا واعيًا تمامَ الوعي تنوّعَ الإنجازات المحلية لذلك النموذجِ ويَحذَر كلّ الحذر من أسطرَة التناغم المزعوم في الجماعة القرويّة[277]. وحتى يُفهم هذا التنوّعُ، يجب مضاعفة الدراسات المفردة، من غير إهمال أيٍّ شيء من التنظيم الاجتماعيّ، والواقع الاقتصادي، والتقاليد السياسية، وردودِ فعل الأبرشية في الأزمات الدينية الكبرى (الألبجوانية Albigéisme، حركة الإصلاح، الجَنسينية، الثورة، والفصل بين الكنيسة والدولة)، والظروف الفعلية لممارسة الحياة الدينية (سهولة الوصول إلى الكنيسة، توزيع الإكليروس... إلخ)، وحالة العلاقات الاجتماعية (من حول الملهى، والمدارس، والنقابات، والمتاجر... إلخ). وضعَ لوبرا مخطّط مثل هذه الدراسة المفرَدة، موضّحًا أنّ طموحَه ليس الشروع في الكثير من «أعمال هرقل» تلك بنفسه. فهو يتطلعُ إلى المساعدة من لدُن «معاوِنين أكفاء» يستطيعون في الميدان تعبئة «العَون الخيّر لدى جميعِ الشهود المؤهّلين، بدءًا بالكاهن».

---

(277) F. -A. Isambert, compte rendu de L'Eglise et le village, *Archives de sociologie des religions*, no. 42, juillet-décembre 1976, p. 255-256.

سوف تكون المهمّة أشدّ عسرًا في العالم الحضريّ. وسيكون هذا العالَم مهمَلًا بالفعل لزمنٍ طويلٍ من قِبل البحث، لصعوبة الحصول فيه على إحصائياتٍ: ذلك أنّ سكانَ المدن يشكّلون في الواقع مجتمعًا غير مستقرّ، وغير متجانسٍ ومن دون تقاليد محلية. وفي حين تنصهر البلدية والأبرشيّة، كلتاهما، في العالم الريفيّ، في وحدةٍ اجتماعية وجغرافية محدَّدة ترابيًّا، فإنّ مجالَ مدينةٍ ما الترابيَّ لا يُشكّل دائرةً دينية حقيقية. ويمّحي في الوقت ذاته التناغمُ الاجتماعيّ، والثقافيّ وحتى التيولوجيّ الذي يوحّد الجماعَتين، المدنيّة والدينيّة. وفي المقابل يتخذ تمايزُ أحياءِ المدينة الاجتماعيّ دلالة فائقة من وجهة نظر الممارسة السياسية. يتوجّب إذًا الفحصُ بأدقّ ما يكون، عن تركيبة السكان الاجتماعية حيًّا بحَيّ: لا الطبقة فحسب، بل المهنة والجنسية والدين الأصليّ. ويكون الاهتمامُ أيضًا بالحركات الديموغرافية، واختلاط المجموعات السكانية وأشكال إشعاع المدينة في ما وراء حدودها الخاصة. وبإدراك الشخصيّة الخاصة بهذه الوحدات الحضريّة ـ بوصفنا «مؤرخين وعلماء بسيكولوجيا ـ سنتمكّن من اكتشاف «الأطُر الجديدة تمامًا للممارسة الدينية»[278].

كان هذا الطموح الكبير يقتضي أن تجد دعوةُ لوبرا إلى الشروع في كلّ مكان في تحقيقات تتيح «الوصولَ إلى الإنسان في بيئته»، نقلًا فعليًّا إلى الميدان. وفي طورٍ أوّل لم يلاقِ اقتراحُه شيئًا غيرَ الشك.

(278) *Histoire de la pratique religieuse en France*, op. cit., chap. III.

وجاءت الإجاباتُ الأولى بطيئة. وقد أغنى بها لوبرا «ملاحظاته في الإحصاء والتاريخ الدينيّ»، المنشورة في **مجلة تاريخ الكنيسة بفرنسا**. لكنّ الاهتمام بمشروع عمله تطوّرَ. ومنذ 1945، شهدت مبادرته الرائدة الاستكمالَ من جوانبَ عدّة: توجدُ في المقام الأوّل دراساتُ القانونيّ بولار الميدانية، الذي نشر عام 1947 في **كراسات الإكليروس الريفيّ** (*Cahiers du clergé rural*)، أوّل «خريطة للممارسة الدينية في فرنسا الريفية» (Carte de la pratique religieuse de la France rurale). وسيُعاد إصدارُ هذه الخريطة في عام 1952، بعد أربع سنوات من التدقيقات الإضافية لدى الإكليروس في ستّين أبرشية[279]. وإذ نال عملُ ف. بولار موافقة هيئة الأساقفة، فإنه مندرجٌ ضمنَ مشروع رعويّ صريح تمامًا: ومعرفةُ الميدان شرطٌ كلّ عمل تبشيريّ مسيحيّ. إنّ تعبئة رهبان الأبرشية الذين طلب إليهم أن يعُدّوا عدًّا دقيقًا الناسَ الذين يأتون إلى القدّاس والذين يقيمون فِصحهم، ليسَت وسيلة مناسبة فحسب لجمع مواد أولية في التحقيق، بل هي عمل بيداغوجيّ أيضًا يرمي إلى نشر تصوّر مُعقلَن لدى الإكليروس عن العمل الرعويّ.

بفضل الانخراط العام لجميع رجال الدين الريفيين أولئك، الذين يعرفون أتباعهم بأسمائهم، وضعَ بولار خريطة لكلّ مقاطعة، في

(279) انظر في شأن هذا العمل السوسيولوجي ـ الرعويّ لـ ف. بولار:
F. Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, 2 vols., Paris, Éd du Cerf, 1945; *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éd. Ouvrières, «Économie et Humanisme», 1954 (préface de Gabriel Le Bras).

جميع المناطق الريفية التي تبلغ كثافتها السكانية القصوى 200 ساكنٍ في الكيلومتر المربع. وتتيح هذه الخريطة أن نرصد أصنافًا ثلاثة كبرى من المناطق.

ـ الصنف أ، وهو يجمع المناطق المسمّاة «ذات الأغلبية»، وهي التي فيها من 45 إلى 100 في المئة من الكهول (أكثر من عشرين عامًا) يقيمون الفِصح، ويشهدون مبدئيًّا قدّاس الأحد.

ـ الصنف ب، ويتضمن المناطق ذات الأقلية، لكنها ذات التقليد الكاثوليكيّ. وفيها يمثل المتديّنون المنتظمون الكهولُ أقلية (من 44 إلى 0 بالمئة)، غير أنّ مجموع السكان ينتمي إلى الاتباعية الموسميّة، ويحتفل دينيًّا بمحطات العبور الكبرى في الحياة. وبهذه الأعمال المشهودة والعامة، يظل المعنيّون مرتبطين بالكنيسة.

ـ في الصنف ج، تجتمع المناطق المسماة «مناطق التبشير» أو المقتطعة جزئيًّا. فعشرون في المئة على الأقل من الأطفال الذين يولدون فيها ليسوا معمّدين، ولا تلقّوا تعليمًا دينيًّا. وسكان هذه المناطق لا يتبعون أو ما عادوا يتبعون كنيسة، عن وعيٍ منهم أو من غير وعي. والفضاءاتُ التي يشغلونها تحتاج إلى عمل تبشيريّ أو إعادة التبشير.

في المناطق أ، تحتفظ الكنيسة بصلات منتظمة مع مجموع السكان. وفي المناطق ب، تكون تلك الصلات مناسباتية، غير أنّ رجل الدين الموجود فعليًّا لم يفقد بعدُ كلّ إمكانية ليتوجّه مباشرة إلى من يتبعون دائرته الرعويّة. وفي المناطق ج، ينقطع الاتصال: ولكي

يتحدث رجل الدين إلى السكان، عليه أوّلًا أن يجد الوسيلة لـ «ولوج البيئة». وبهذا النحو تكون هذه الخريطة الدينية مبرَّرة بحاجاتِ الاستراتيجية الكنسية: فالخريطة التي وضعها فرنان بولار هي، وفق مصطلحاته هو ذاته، خريطة «مواضع». وما تكشفه، في نظره، حين تكشف حالات ممارسة الشعائر في الجهات، إنما هي جوانب القوة والضعف في نشر الرعاية الكنسية، العاملِ الرئيس لهُمود المسيحية أو مقاومتها في وجه جميع ضغوط العالم الحديث. وتُفسَّر «خريطةُ الممارسة الدينية لفرنسا الريفية» بمنطقِ سوسيوتاريخيّ، ثمرته ذلك التوزّعُ إلى ثلاثة مناطق. إنّ الطريقة التي تكون الكنيسة قد «عملت بها» في كلّ منطقة، تتدخّل في هذا المنطق بصفة محوريّة. فليس التجرّدُ من المسيحية نتاجًا حديثًا للتمدين أو العلمانية. بل يعود أصله إلى الاختلافات المناطقية الموجودة منذ عهد النظام القديم ـ رغم أن تعمُّم الممارسة الدينية كان في حينه شبه مطلقٍ في الأرياف ـ وهي اختلافات جعلت مختلف الجهات ضعيفة نوعًا ما، أمام الضغوط المناهضة للدين في الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

غير أنّ هذه الخريطة تعمّدت ترك المناطق، ذات الكثافة السكانية الحضرية العالية، بيضاءَ. والدراساتُ التي تناولت الممارسة الدينية في المدن جاءت في زمن لاحق، واضعة أمام المحققين مشكلاتٍ منهجية غير مسبوقة. لقد مثلت إحدى تلك الدراسات، وقد أنجزها أحدُ تلاميذ لوبرا في أبرشية سان لوران (Saint-Laurent) بباريس من عام 1955، علامة فارقة، إذ استخلصت لأول مرة النتائجَ المنهجية لواقع أنّ رجال الدين الحضَريّين لا يعرفون ألبتة أتباعَ أبرشياتهم

ذوي التوزّع الواسع والحركة الشديدة[280]. وفي غياب قدرة رجال الدين أولئك على الاستنجاد بمعرفتهم الدقيقة والشخصية بالمؤمنين، اقترحَ ج. بوتي (J. Petit) على هؤلاء الأتباع، الإجابة إلى استبانة، موضوعُها الوضعُ الشخصيّ (السنّ، المسكن، المهنة... إلخ) ووتيرة مشاركتهم الدينية. لقد أُطلِقت حركة التحقيقات بالاستبانة، وتطوّرت بعد ذلك على نطاق واسع، وكمّلتها أعمالٌ تناولت المنشآت الدينية في المدن الكبيرة[281].

وفي مرحلة تالية لجأ بوتي إلى وضع معايير للمواد، بغية جعل تحليلها ممكنًا في درجة ثانية. جرت معالجة 105 مدن يفوق عدد سكان الواحدة منها 25 ألف ساكن (ومنها كلّ المدن التي يفوق عدد سكانها 50 ألفًا) من قبل القانونيّ بولار، بالتعاون مع جان ريمي (Jean Remy) من جامعة لوفان[282] (Louvain). لقد أعيد

(280) J. Petit, «Structure sociale et vie religieuse d'une paroisse parisienne» («avant-propos» et notes de F. -A. Isambert), *Archives de sociologie des religions*, no. 1, janvier-juin 1956, p. 71-127.

(281) انظر على سبيل المثال: J. Labbens, *La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise*, Lyon, Institut de sociologie (Facultés canoniques), t. 1, 1955; t. 2, 1956; t. 3 (avec R. Daille), 1957; Y. Daniel, *L'Équipement paroissial d'un diocèse urbain. Paris, 1802-1956*, Paris, Éd. Ouvrières, 1957.

(282) F. Boulard et J. Remy, *Pratique religieuse et régions culturelles*, Paris, Éd. Ouvrières, 1968, coll. «Économie et humanisme», 213 p.

تناولُ جملة المواد تدريجيًّا، وجرت مجانستُها وتأليفها: وأفرز هذا العملُ بإشراف فرانسوا أندريه إيزومبير وجون بول تيرّنوار (Jean-Paul Terrenoire) إنجازَ **أطلس الممارسة الدينية للكاثوليك بفرنسا** الضخم (*Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*)، الصادر عام 1980[283]. فالعمل الذي بدأه غابريال لوبرا عام 1931، انتهى بعد ما يناهز الخمسين عامًا: ووراء كلّ صنفٍ محدّد جهويًّا كانت تلوح «حضارة متديّنين». والخريطة التي وضعها ف. بولار، والخرائط ـ الأكثر دقة ـ التي أنجزها مؤلفا الأطلس، انطلاقًا من المادة التي جمعها القانونيّ، إنما كانت تجسّد بدقة متنامية وضعًا كان قد صوّره العميدُ بصورة مُجملة منذ كتابه **توليفات أولى** (*Premières synthèses*)، بالمعطيات المتوافرة آنذاك.

فرنسا الكاثوليكية، وهي منقسمة إلى مناطق شاسعة للوفاء أو اللامبالاة، كونفيدراليّةُ مناطق دينيةٍ متفاوتة. ثمّة ثلاثُ مناطق كبرى في ممارسة الشعائر تفرض نفسها: الشمال الغربيّ (بروتان والفونديه (Vendée))، والشمال الشرقيّ (الألـزاس (Alsace) واللورين (Lorraine)) والهضبة الوسطى (Massif central). ينبغي أن نضيف بعض المناطق الصغيرة، حيث يكون المحتفلون بالفِصح أغلبية، وأحيانًا أغلبية شبه غالبة: بلاد الباسك (Pays basque) وأراضي الدوفينيه الباردة (Dauphiné)، والسافوا (Savoie)، والكايرا

(283) F.-A. Isambert et J.-P. Terrenoire, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques/Centre national de la recherche scientifique, 1980.

(Queyras)، ومقاطعة جورا (Jura) التي تقارن بالفونديه. وفي ما بين هذه الجهات تمتد «صحارى ممارسة الشعائر» حيث تكون نسبة المتديّنين المنتظمين أدنى بوضوح من عشرة في المئة من عدد السكان الكهول. يتقاطع هذا التنوّع الجهويّ وخط تقسيمٍ آخر: هو الخطّ الذي يقسّم الطبقات الاجتماعية من منظور انتظام ممارسة الشعائر. لقد باتت «المُقايسات اللافتة» التي ذكرها غابريال لوبرا بين خريطة التأدية المنتظمة وخريطة الطبقات والمهن والتراتبيّات، واضحة تمامًا في العمل الهائل على الخرائط الدينية، المنجَز بدفع منه. والامتناعُ العمّاليّ ـ الذي كان يطرح على كنيسةَ فرنسا السؤال منذ أمَد بعيدٍ، من قبل حتى أن تواجِهَ الأرقامَ التي وفّرتها التحقيقات الأولى[284] ـ صار منذئذ معترفًا به إحصائيًّا: فنسبة ممارسة الشعائر لدى العمّال أقلّ من اثنتين في المئة في باريس، وتقارب الخمس في المئة في المدن الكبيرة (باستثناء ملحوظ في ليل Lille وسانت إيتيان Saint-Étienne). وبصفة أعـمّ، إنّ عدم اكتراث السكان النشطين الأجرَاء بصلاة الأحد أمرٌ مؤكّد. ثمّ، ألا يُعرِب ضعفُ نسب الممارسة الحضرية، والتفاوت في تلك النسب بحسب المدن، عن نسبة العمّال ـ المنفصلين عن الكنيسة في أغلبيّتهم ـ المتجمّعين في المدن؟ أم أنه يتوجّب البحثُ عن أسباب أخرى أشدّ حسمًا؟

(284) F.-A. Isambert, *Christianisme et classe ouvrière. Jalons pour une étude de sociologie historique*, Paris-Tournai, Casterman, 1961; «Christianisme et stratification sociale», *Social Compass*, no. 9, 1962: «Les ouvriers et l'Église catholique», *Revue française de sociologie*, 15/4, novembre-décembre 1974.

وابتغاء الإجابة عن هذا السؤال الذي أثار نقاشات حامية لدى علماء سوسيولوجيا الكاثوليكية في الأعوام 1950 ـ 1960، وفي سبيل تبيّن الصلات بين الجغرافيا الاجتماعية والجغرافيا المحلية لممارسة الشعائر، كان لا بدّ من إنجاز تقويم ذي معايير ومقارِنيّ، للمعطيات المجمَّعة على نطاق فرنسا كلها. ولقد أنجز ف. بولار وج. ريمي هذا التقويم وكان جوابُهما جازمًا: لا وجودَ لأيّ تلازم بين نسبة العمال من السكان النشطين والمستوى العام لشُهود القدّاس[285] في المدينة من الكهول. ولئن كان صحيحًا أنّ ممارسة العمّال الدينية أقلّ بوضوح من ممارسة سائر الفئات المهنية، فإنّ تنوّع مستوى الممارسة الإجماليّ بحسب المدن ليس بأقلّ من ذلك وثوقًا. والحالُ أنّه لا يظهر أيُّ ترابط ذو دلالة بين مستوى الممارسة ونسبة العمّال المئوية من السكان النشطين لمدينة ما، ولا يختلف الأمر مع بنية تلك المدينة الاقتصادية، وبخاصة بنيتها الصناعية. كذلك، لا يظهر أيُّ ترابط مع حجمها ولا مع إيقاع تطورها. ولا تدخل في الاعتبار بنية السكان الحضريّين من حيث السنّ والجنس، أو على نحو أدقّ أنّ لكلّ واحد من هذه العوامل دور تمييزيّ داخليّ ضمن الوحدة الثقافية المتضامنة التي تمثلها المدينة ومنطقتُها. إنّ الخط الفاصل الرئيس والمحدِّد إنما هو الخط الذي يقوم بين تلك الوحدات: في ما بين المناطق المسيحية من جانب، والمناطق «المنفصلة» أو المسمّاة «للتبشير». ولتفسير هذا الخط الفاصل الذي يُحيل إلى تقاليد ثقافية

(285) شهود القدّاس: هم المشاركون في القداس الذين تم إحصاؤهم يوم إنجاز التحقيق.

مختلفة استقرّت خلال مدة طويلة جدًّا، علينا في نظر المؤلفين التمسّك بتاريخ انتشار المسيحية الذي عرفته المناطق المختلفة: وفي نهاية الأمر، يبدو من الواجب أن نطلب العاملَ الذي يفسّر أكثر من غيره التنوّعات الدينية، في تاريخ انتشار الرعاية الكنسية. لقد كان فرنان بولار، قبل عشرين سنة من ذلك، ولكي يضيء على الوضع اللامتساوي للأبرشيات الريفية بإزاء الممارسة، يوصي بالاهتمام نفسه تجاه تاريخ التبشير وإعادة التبشير مرات متتالية في مناطق مختلفة.»[286] إنّ حدّة النقاشات التي أثارها هذا التوجّه ليست مستغربة إذا ما تذكّرنا وجود سوسيولوجيا علمية كانت في عقد 1960 تصفّي حسابها الأخير مع سوسيولوجيا تطبيقية تشير على العمل الرعويّ باعتماد المعرفة السوسيولوجية في نهاية الأمر[287]. لقد نقدَ إميل بولا بشدّة في مقالة صدرت عام 1969، التوقعات الإيديولوجية لمثل هذا المنظور: وذلك بتفسير الحاضر كله بدرجة التنصير التي تركها الماضي، يتعلق بولار وريمي بالسيرورة التي يصير بها العامل الدينيُّ أحد مكوّنات الثقافة. فهما يلاحقان السرّ الضائعَ لمثاقفةٍ ناجحة للمسيحية، لكنهما لا يتساءلان بأيّ سيرورة تؤثّر ثقافة ما في دينٍ ما وتُحوّله. فهما بعبارة أخرى لا يسألان عن المحرّكات الاجتماعية

---

(286) F. Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, op. cit.

(287) انظر: É. Poulat, «Catholicisme urbain et pratique religieuse», *Archives de sciences sociales des religions*, 29, 1969, p. 96-117.

وانظر جواب ف. بولار وج. ريمي: «Villes et régions culturelles: acquis et débats», Ibid., 117 - 140.

والثقافية الأساسية لحركة العلمنة التي تصيب جميع المجتمعات الغربية[288]. لم يُسهم غابريال لوبرا بنصيب شخصيٍّ في نقاشاتٍ كان عملُه (حتى بغوامضه) قد أسهم في إبرازها، ومنه انبثقت تدريجيًا صورة جديدة لسوسيولوجيا الكاثوليكية. بيدّ أنّ هذه السوسيولوجيا، وفي مختلف نزعاتها، مدينة له لكَونِه وضعَ تناولَ المعطيات التي توفّرها التحقيقاتُ الإمبيريقية في منظور دياكرونيّ، في المقامِ الأوّل من شواغله.

في صميم إرث لوبرا: خيار التاريخ

إنّ ما يشكّل إضافة غ. لوبرا الرئيسة إلى سوسيولوجيا الكاثوليكية، إنما هو ومن غير جدال خيارُه الذي ألحّ عليه إلحاحًا حازمًا في اتجاه مقاربة تاريخية لمشكلات الحاضر. ووجهة النظر

(288) «مهما عالجنا في الاتجاهات جميعًا، متغيّرات الممارسة وتنوّعاتها، وعمّمنا المفهوم بانتباهنا إلى جميع أشكال الحيوية الدينية، فإننا لن نستخلص من ذلك الظاهرة الرئيسة التي يتوجّب تفسيرُها، ولا حتى بداية تفسير جنينيّ لتلك الظاهرة: فخلال قرون، كان الله، والما فوق طبيعيّ، والسماء والجحيم، ويسوع ابن الله، والمعجزات، والشيطان، فرضياتٍ قبْلية مطلقة لأوروبا المسيحية، لا ينال منها شيئًا ضَلالُ العقول الحرّة ولا المجموعاتُ الصغيرة. وهي اليوم لم تتحوّل من مطلقات إلى مسائل خلافية فحسب، بل أكثر من ذلك، فقد كفّت حتى في نظر المؤمنين عن أن تبدو الأساس الضروريّ للنظام السياسيّ القائم بنفسه والذي يقبلونه. إن التوافق الاجتماعيّ يقوم على أسس أخرى، على مجموع بديهيّات صارت مشتركة، وقد تشكّل هذا المجموع تدريجيًا وبعسر، ووجد الوحيُ المسيحي بتاريخه المقدس نفسه مقصيًا عن ذلك المجموع شيئًا فشيئًا». انظر: É. Poulat, art. cité, p. 97-116.

المؤسّسية التي أعمَلها بوصفِه رجلَ قانونٍ، كانت بالنسبة إليه دائمًا غيرَ منفصلة عن تصوّر دياكرونيّ، كان قد وضّحه في أعماله الأولى عن المؤسّسات المسيحية القروسطية. وفي مجال سوسيولوجيا الممارسة الكاثوليكية المعاصرة فإنّ هذا الاعتبارَ للتاريخ هو المفتاح بالذات لأيّ تفسيرٍ. يسمح عَدّ المتديّنين عدًّا ينطلق من الأفـراد، بوضع أسُس توصيفٍ جغرافيّ للمواقف الجمعيّة في شأن التأدية الدينية. لكنّ التاريخ هو ما يتيح أن نفهم منطقَ أبنِية هذه المجاميع وحركاتِها أيضًا. وعلى هذا النحو يلاحظُ لوبرا في خصوص التراجع العام جدًّا للممارسة الدينية في الحقبة الأخيرة: «هذه المشكلاتُ، مَن ذا الذي قد يُفكر في البحث عن مفاتيحها كلِّها في الحاضر؟ إنّ عام 1940 ليس سوى لحظة في تاريخنا، ونقطة عبور. لِنعُد إلى الوراء، حتى عام 1780. لقد أثبتنا أنّ جميع سكان الأريـاف في ذلك الزمان كانوا مؤدّين للشعائر، في حين أنّ جزءًا من النبلاء، والبورجوازية، ومن شعب المدن البسيط يقف عند حدّ الاتباعية الموسمية، من غير أن نلمَح من خلال ذلك تمايزًا كبيرًا بين الأجيال ولا بين الجنسين. ونتيجة لذلك وفي كلّ النقاط، تختلف لوحة الممارسة الدينية، آخرَ عهد النظام القديم، عن نظرتنا اليوم. فالتأدية التي كانت من قبلُ أمرًا عاديًّا صارت واقعَ أقلية متناقصة العدد. يتدقّق فضولُنا كالآتي: متى، وكيف، ولمَ ارتسمت التقابلاتُ الجهوية والاختلافاتُ الاجتماعية والتبايناتُ الطبيعية التي نلحظها اليوم، وتحتدّ تحت أبصارنا؟»[289].

---

(289) *Études de sociologie religieuse*, p. 404.

التاريخُ مفتاح هذه التنويعات، وبخاصة الفوارق التي تنتصبُ بين المناطق من منظور الممارسة: فقبل 1789، لم يكن ثمّة من هذه الزاوية ما يجعل الأريافَ البيرّية (berrichonnes) والأرياف البروتانية متقابلة. وفي عقد 1950، كان التباين لافتًا. إنّ إعادة تشكيل السيرورة التاريخية (وهي تفيض كثيرًا، كما نرى، عن تاريخ انتشار الرعاية الكنسية وحده) يسمح بأن نتبيّن استمرارَ المؤسّسات أو تحوُّلَها، ويفضي إلى تحديد مراكز المقاومة أو مراكز تفكيك البِنية. والأمرُ نفسه في ما يتعلق بالطبقات الاجتماعية ومستوى التأدية لديها: والتباينُ بين البورجوازية والشعب كان موجودًا تحت النظام القديم، غير أنّ المواقعَ كانت معكوسة. منذ متى؟ ولمَ؟ لكي نفسّر الحاضر لا بدّ من العَود صعُدًا إلى أصل «تبادل المواقع بين الطبقات على دروب الكنيسة». يجب الذهابُ إلى أصول التاريخ القوميّ ذاتِها، وأن يمتدّ التحقيقُ التاريخيّ على خمسة عشر قرنًا، «منذ دعوة القدّيس مارتان (saint Martin) وحتى كارثة الـ39»، مع شُمول جميع عصور الممارسة: «عصر اعتناق المسيحية وينتهي في عهد شارلمان (Charlemagne)، وعصر التقليد وتشقّه أزماتٌ وقد أنهاهُ جيلُ الأنوار نحو عام 1750، ثمّ عصرُ أفولٍ وهزّاتٍ وهو ما نحن فيه»[290].

---

(290) *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, op. cit.

يشدد غ. لوبرا في أحد الهوامش: «لنلحّ مرة أخرى على الطابع التاريخي لتحقيقنا. سنستكشف القرون كلها وسنعتني بالأصول المسيحية بقدر عنايتنا بالحقبة المعاصرة التي لا يمكن تفسيرها في أيّ حال من دون معرفة عميقة بالماضي».

وإذ يستفيد هذا الخيار، المتجّه إلى التاريخ، من تبحُّر علميّ استثنائيٍّ، فإنه يتعزّز، بالانتباه المحوريّ الذي يُوليه غ. لوبرا للمؤسّسة، ويتخذ أيضًا وِجهةً. يشدّد لوبرا بصفة خاصة على استمراريّة الكنيسة وهي تواجه تحوّلاتِ بيئتها، وعلى درجة الانسجام، أو بالعكس علامات الضعف، التي تُبديها خلال هذه السيرورة الطويلة الأمد، وعلى الطريقة التي بها تحفظ هويّتَها تحت صدمة التغيّرات الخارجية الذاهبةِ كلّها في اتجاه إضعافِها: التصنيع، والتمدين، والهجرة... إلخ. ولا يخلو هذا المنظورُ من صلة بالمنظور الذي ساد في عدد من دراسات السوسيولوجيا الريفية، وقد تناولَ القرية بوصفها مجتمعًا مصغّرا مشتمَلا عليه، يواجهُ مجتمعًا حاويًا يهدّد تماسُكه. إنه منظور يفسّر بصفة خاصة الأهميةَ المسندة إلى فكرة «الاتصال»: فما يحدّد صنفَ سطوة الكنيسة ومستواه في منطقةٍ ما، هو في جانب كبير منه قوةُ العلاقات التي تقيمها مع الخارج، وتعدّدُ الشبكات التي تكفل قابليّتَها لنفاذ تأثيرات الخارج. وهكذا فإنّ المنطقة الباريسية، ومنطقة بوردو، والمنطقة المتوسّطية، وهي ثلاث جهات مفتوحةٍ على حركة العبور والهجرات، هي مناطق تنعدم فيها الممارسة. وعلى نقيض ذلك، تكون مناطق الممارسة المنتظمة جهاتٍ طَرفيّة وجبلية وداخليةً، بعيدةً عن تيّارات الحضارة التقنية ـ الصناعية.

على السوسيولوجيا الدينية، وهي في نظر ج. لوبرا في متناول مؤرِّخ الأديان فحسب، أن تزوّدَ اعتمادَ المنظور التاريخيّ بتشكيلةٍ من الأدوات التصنيفية والمقارنيّة، يكون المكانُ قاعدةً لها. ولكنّ التاريخ هو ما يظلّ أصلَ التفسير. والمقصود تفسيرٌ تعدديّ: فبعيدًا

عن طلب نظريةٍ للتطوّر التاريخيّ أحاديةِ الجانب، يلجأ لوبرا، كرجل قانون، إلى الطريقة الكلاسيكية المتعلقة بحزمة المؤشّرات ـ تقليد، وحيازة، وتأطير، واتصال... إلخ ـ بغية تفسير التناقضات والعَودات إلى الخلف، والانزلاقات، والقطائع التي تسِم هذا التطوّر.

إنّ عدم فصل السوسيولوجيا عن التاريخ، والبحث في الماضي عن مصدرٍ لفهم الحاضر: هذا الدرس من غابريال لوبرا، يبقى من غير جدالٍ إرثَه الأثمن للسوسيولوجيا المعاصرة للوقائع الدينية. ولكن هل يسَعُنا بحِكمةٍ أن ننتظر المزيدَ من قراءة أعماله، والحال أنّ الكونَ الاجتماعيّ والدينيّ الذي ضبطَ، في سبيل دراستِه، منهجيّتَه في التحقيق، قد تحطّم وصار شظايا؟ إنّ الأعمال الأكثرَ تقدّمًا عن الكاثوليكية الفرنسية تبيّنُ بالبرهان الساطع زحفَ دهرنةٍ خارجية وداخلية[291] للمسيحية، تسللت نهائيًّا إلى أسُس «حضارة الأبرشيات» هذه، التي كان لوبرا يرصدُ وجودَها الباقي نوعًا ما، في مختلف المناطق الفرنسية. إنّ دراسة إيف لومبير (Yves Lambert) النموذجية حول تحوّلات الدين في قرية ليمرزال (Limerzel) البروتانية منذ بداية القرن العشرين قد بيّنت أنّ هذا الكونَ الدينيّ الحاوي، القادرَ على توفير المعنى والمعايير لكلّ جوانب الحياة الفردية والجَمعية عبر العصور والمواسم، تحت وصاية إكليروسٍ حاضرٍ في كلّ زمان ومكان، ويجسّد سلطة الإلهيّ على الأرض، كان قد بدأ يصابُ بشروخٍ مع اضطرابات

(291) F. -A. Isambert, «La sécularisation interne du christianisme», *Revue française de sociologie*, no. 17, 1976.

حرب 1914 ـ 1918[292]. إنّ الرجالَ الذين ذهبوا إلى جبهة الحرب لسنوات طويلة اكتشفوا عوالم اجتماعية وثقافية مختلفة. وعاشوا في وحَل الخنادق تجربة عالمٍ بلا معنًى، أُفرِغَ من البديهيّات التي كفلها الدين. وفي ذلك الوقت، أمسكت النساءُ بأعنّة الحياة الاقتصادية، وأدَرنَ الضيعاتِ، ووضَعن موضع السؤال ضمنيًّا على الأقلّ المعاييرَ البطركيّة التي يُفترضُ أنها تمثل نظامَ الخَلق ذاته وتنظّم «طبيعيًّا» التراتبيّات الاجتماعية، والعلاقات بين الجنسين وصلاتِ الأجيال تحت سلطة الدين. لقد استكملت الحربُ العالمية الثانية وإعادةُ البناء وسنواتُ النموّ اللاحقة، كسرَ الطوقِ عن منطقة ريفيّة مرّت في بضعة عقودٍ من تكرار الحركات الزراعية التقليدية إلى المعقولية الاقتصادية الحديثة لزرائب الخنازير الصناعية. إنّ تحديث تلكَ القرية البروتانية، السياسيّ والاقتصاديّ والثقافيّ، يقدّم بطريقة المختبَر مراحلَ تحديثٍ دينيّ لا يقود إلى اختفاء الكاثوليكية فحسب، بل إلى تعديلٍ جذريّ في التصوّرات والمواقف القديمة. وفي الوقت نفسه الذي ينتصب فيه عالمٌ معرفيّ جديدٌ، قائمٌ على المعقولية العلمية والتقنية، فإنّ فكرة الفهم الفرديّ والجمعيّ لمصير العالم تتفوّق على شعورِ التبعية بإزاء

(292) Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985.

انظر أيضًا ملف **أرشيف العلوم الاجتماعية للأديان** (*Archives de sciences sociales des religions*)، العدد 109، كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس 2000، الذي أعدّ بإشراف إ. لامبير:

«Formes religieuses caractéristiques de l'ultre-modernité: France, Pays-Bas, États-Unis, Japon, analyses globales».

الماضي وأنماط العيش القديمة. يفقد الشأنُ الدينيّ قدرته المتفرّدة على شَرعَنة العالم كما هو، وعلى تقديس تعريفٍ وحيد للمعايير الأخلاقية والاجتماعية. فالمرجعيّات المشتركة تتعدّد في الوقت ذاته الذي تتفردَن فيه المعتقدات الدينية، وقد أضحت مادةً اختيارية في مجتمعٍ لم تعُد تُديره الكنيسة. لقد امّحى انتظارُ الخلاص في عالم الآخرة، وقد كان يجعل تحمّلَ عذاباتِ الدنيا وصعوباتها مُمكنًا، لحساب الأمل الفعليّ في بلوغ الازدهار والعافية وتحقيق الذات في هذا العالم. وفي الرؤية الإنسانوية لفوزٍ يتحقق في مجتمعٍ دنيويّ وينزَع إلى فرض نفسه، يتخذ الدينُ مكانه بوصفه «نسقَ تثمينٍ رمزيّ» يتيح لمن أرادوا اللجوء إليه التعبير عن حاجاتهم وتطلعاتهم وانتظاراتهم لحياة فضلى منذ الآن. وفي هذا الاضطراب الثقافيّ والرمزيّ الكبير، تتحطم أطرُ النشاط الدينيّ المكانية والزمانية. وفكرةُ التأدية ذاتُها، وهي لا تنفصل عن فكرة الفَرض (ولا تنفصل بذلك عن مراقبة سلطةٍ دينية)، تفقد وجاهتَها[293]. يتضاءلُ عدد المتديّنين، ولكنّ دلالة التأدية هي ما يتغيّر بوجهٍ خاص، إذ تصبح الاختيارَ الشخصيّ لفردٍ يتأكد وجودُه كذاتٍ مؤمنة. إنّ إضفاءَ الاستقلالية على الخيارات الدينية، المندرجَ ضمن إضفاء التعددية على الرؤى الدينية للعالم، هو مفتاحُ إضفاء التعددية على اختيارات الكاثوليكيين السياسية. بيدَ أنّ «حرية الاختيار» التي أكّد جان ماري دونيغاني (Jean-Marie Donegani)

---

(293) انظر عن امحاء صورة المتدين باعتبارها صورة مركزية في المشهد الديني الحديث: D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

أنها صارت تحكم صلات الشأن الدينيّ والشأن السياسيّ[294]، تشملُ أيضًا خيارات المؤمنين الأخلاقية، وتشملُ حتى طرائقَهم في الارتباط بالحقائق التي تصوغها المؤسّساتُ وتضمَنها. إنّ «تصليح» المعتقدات الذي بيّنته أيّما بيانٍ التحقيقاتُ الإمبيريقية يفرض نفسه حتى لدى المتديّنين المنتظمين الأكثر اندماجًا في البِنيات الكنَسية[295]. يقوم الاعتقادُ الدينيّ المعاصر، على نحوٍ غالب، بعنوان نزعتَيْ النسبويّة و«الاحتمالية»[296]. وقد يكون من الوهم القولُ بالجِدّة المطلقة لهذا الوضع: فالأقربُ احتمالًا في الواقع أنّ المؤمنين الكاثوليكيّين «كانوا يأخذون أشياء ويتركون أخرى» منذ القديم، في علاقتهم بالمعتقدات المفروضة من الكنيسة. وما هو جديدٌ حقًّا تأكيدُ حقّ كلِّ شخصٍ في الذاتية الاعتقادية والأولوية المعترف بها (بما في ذلك قسم مهم من رجال الدين أنفسهم) لـ«أصالة» المسيرة الشخصيّة للمؤمن، بدلًا من الاتباعية الدوغمائية للمعتقدات التي يتبناها. إنّ هذا التحوّل العميقَ في نظام الحقيقة ضمن المؤسّسة الكاثوليكية ذاتها، حتى

(294) J.-M. Donegani, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.

(295) انظر من بين الدراسات عن المعتقدات المعاصرة: K. Dobbelaere et L. Voyé, «D’une religion instituée à une religion recomposée», in Voyé, Bawin, Kerkhofs et Dobbelaere, *Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 1990*, Bruxelles, De Boeck/FRB, 1992, p. 159-238.

(296) Y. Lambert, «Un paysage religieux en profonde évolution», in H. Riffault (éd.), *Les valeurs des Français*, Paris, PUF, 1994, p. 123-162.

وإن جرى تقديمُه على نحو متفاوت، إنما يغيّر علاقة الاقتضاء التي افترضها المنظورُ المؤسّسيّ لدى العميد لوبرا، بين انتظام الممارسة واتّباعية الانتماء الاعتقاديّ. ولا شكّ في أنّ هذه الصلة لم تنقطع كليًّا، وبالإمكان أن نُبيّن بسهولة أنّ المتديّنين الأشدَّ انتظامًا (من يذهبون إلى القدّاس كلّ يوم أحد) يحتفظون بأكبر الفرص للتعبير عن المعتقدات الأكثر مطابقة للعقيدة الكاثوليكية الرسمية. هذه «النواة الصلبة» من المؤمنين المنتظمين تشهد أيضًا بتجانسٍ نسبيّ، في مجال الاختيارات السياسية والسلوكات الأخلاقية والعلاقة بالمال، إلخ[297]. غير أنّ تناقص عدد هؤلاء المؤمنين المنتظمين ذاتَه يُفقدهم الوظيفةَ التقليدية كوحدة قياسٍ نموذجية للاتباعية الكاثوليكية، والوظيفةَ التي أسندتها إليهم كبرى التحقيقات حول ممارسة الفرنسيين الدينية. ثمّة تعددية تميل إلى تأكيد وجودها في سلوكاتٍ دينية، ما عاد يمكن فهمُها انطلاقًا من تمثُّل خطيٍّ لـ«درجات الممارسة» العائدةِ هي ذاتها إلى درجاتٍ في الانتماء. لقد أكدَت أعمالٌ عديدة تفكّك الرابط القائم تقليديًّا بين المعتقد والانتماء[298]. وتوجد أعمالٌ أخرى سجّلت التغيّرَ في طبيعة الهويات الطائفية التي لا تمّحي بيدَ أنها تعاود التشكّلَ من جديد وتعاود تحديدَ ذاتها[299].

---

(297) D. Boy et N. Mayer, *L'électeur a ses raisons*, Paris, Presses de sciences po, 1997, chap. 3: «Que reste-t-il des veritables lourdes?».

(298) G. Davie, *La religion des Britanniques*, Genève, Labor et Fides, 1996.

(299) R. Campiche, A. Dubach, C. Bovay, M. Krüggeler, P. Voll, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.

إنّ المعتقد والممارسة والتأكيد الذاتيَّ للانتماء إلى سلالةٍ مؤمنة، أمـورٌ تُفهم اليـومَ بوصفها أبـعـادًا متخارجة بعضًا عـن بعض، تُمفصِلُ ـ باقترانها على أنحاء مختلفة ـ هويّاتٍ دينية (وكاثوليكية) متعدّدة وقابلة للتكيّف. لقد سمحَت التحقيقاتُ الكبرى التي أوحى بها العميد لوبرا غداة الحرب العالمية الثانية بالكشف عن شُروخ عالمٍ أبَرَشيٍّ، وعمّا كان لا يزال منه ثابتًا وما تحوّلَ، عالم مرتبط بتنوّع «حضارات المتديّنين» التي كان ينغمس فيها. ومن دون إنكار مكتسبات هذه الأعمال، من مصلحة المقاربات الجديدة للحداثة الدينية الحفاظُ على حذر المؤرّخ والصرامة الإمبيريقية وهاجسِ المكان والمدى الزمنيّ الطويل، وهي العوامل التي تَدين لها تلك الأعمالُ ببقائها مرجعًا لا غنًى عنه لفهم الحاضر.

المراجع

- *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse*, Paris, PUF, vol. I: 1942; vol. II: 1945.

- *Études de sociologie religieuse*, vol. I: Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises + biblio, Paris, PUF, 1955; vol. II : De la morphologie à la sociologie, Paris, PUF, 1956.

- «Sociologie religieuse et sciences des religions», *Archives de sociologie des religions*, no. 1, janvier-juin 1956, 3-20.

- *L'Église et le village*, Paris, Flammarion, 1976.

الفصل الثامن

هنري ديروش (1914 - 1994)

سوسيولوجيا التأميل

أن يوضع تقديم أعمال هنري ديروش تحت عنوان «سوسيولوجيا التأميل» أمر متوقع نوعًا ما. والصيغة، وهي مستعارة من عنوان أحد كتبه المهمة، جرى استعمالها مرتين اثنتين على الأقل: مرّة من قبل إميل بولا، وقد جعل هذا العنوان لمقالة تأبينيّة في جريدة لاكروا (*La Croix*) اليومية عند رحيل ديروش عام 1994[(300)]، ومرة ثانية من قبل ف. أ. إيزومبير، في صدر فصل محوريّ طيّ كتاب في الوفاء لذكراه، صدر عام 1997[(301)]. وفضلُ هذه الصيغة الوجيزة أنها تعبّر عن الرجل ومشروعه الفكريّ في آنٍ واحد. لقد جعلت دينامية التأميل من هنري ديروش «صانع كتب»[(302)]، ومنشّطًا ملتزمًا لحركة تعاونية، ومبدعًا لا يكلّ لمشروعات بحثٍ وتدريب، وموقظًا دؤوبًا

---

(300) *La Croix*, 6 juillet 1994.

(301) F.-A. Isambert, «Une sociologie de l'espérance», in É. Poulat et C. Ravelet, *Henri Desroche: un passeur de frontières*, Paris, L'Harmattan, 1997.

(302) H. Desroche, *Mémoires d'un faiseur de livres*, Entretiens et correspondances avec Thierry Paquot (août 1991), Paris, Lieu Commun, 1992.

لميولٍ فكرية ونضالية. وهذه الدينامية هي أيضًا الموضوع المحوريّ لأعماله العلمية التي بها ينتمي إلى «معرض الصور» الجامع لمؤسّسي سوسيولوجيا الأديـان، القدامى منهم والمحدثين. إنها «أهزوجة التأميلات والخيبات» التي توقّع التاريخ البشري، تلك التي استمر ديروش يردّدها في أولى استكشافاته للصلة بين المسيحية والماركسية وكوكبة الاشتراكيات التي جهدت في أن تتدبّر السماوات وأن تقيمها على الأرض. وهي الإحياء المتواصل للانتظارات الجمعية، من وراء الفشل وانجلاء الأوهام في التاريخ، الذي غذّى اهتمامه الثابت بالنزعات المسيحانية والألفية. وهي كذلك أيضًا انبعاث «الأخت تأميل» التي ما ألقت السلاح قطّ، والتي يلمح وجودها في المجموعة الهائلة من التجارب اليوتوبيّة، الجماعوية أو التعاونية. وهو نفسه قد انخرط في عدد منها، من بوامندو (Boimondau) إلى الجامعة التعاونية الدولية التي حرص إلى آخر حياته على تشجيعها. لقد درس منها الكثير، بعد طائفة الهزّازين (Shakers) الأميركيين أولئك الذين كانوا مادة كتابه الأول في سوسيولوجيا الأديـان[303]. غير أنه حلم بها كلها، بطريقة ما، متعلقًا بالعثور من جديد على دينامية ذلك «التوقع المرتجف» الذي يخترق الزمان والمكان، وبتعرّف تعبيراته وتمظهراته المتعددة، وإدراك قوته الخلاقة حتى عند الخيبات التي تسببها مواجهته للواقع. استنفر ديروش لهذه المهمة التي حكمت حياته، نشاطَه كباحث، وملكةَ خيالٍ علميّ يرفدها تبحّرٌ معرفيّ

---

(303) H. Desroche, *Les Shakers américains*, Paris, Éd. de Minuit, 1955.

رائع. وتؤكّد هذه القدرةَ الابتكاريّةَ ضخامةُ ببيليوغرافيته، ولكن أيضًا كتابةٌ هي في أدنى الأحوال غيرُ مألوفة. ومن يقرأ اليوم ديروش يمكن أن يتفاجأ (وقد ينزعج أحيانًا) لولعه بالأساليب البلاغية، ومراكمته الصفات، وميله المشطّ إلى الخُلاصات التصنيفية أو ابتداعاته اللفظية المفرطة. وكثيرًا ما كان كذلك الطلابُ، الذين حرّك فيهم وكوّن لديهم الميلَ إلى سوسيولوجيا الأديان، في أعوام 1960 ـ 1970. بيد أنهم كانوا يدركون أن فوران اللغة ذاك المبالغ فيه أحيانًا، كان على طريقته، علامة على حرية الخيال العلميّ التي لا تقدَّر بثمن، في الوقت الذي كان ينتصب فيه معًا جليدُ البنيويّة وتحجّرُ الماركسية الدوغمائيّ. ولئن كان الباحثون الذين عملوا إلى جانبه، في مجموعة سوسيولوجيا الأديان بالمركز الوطنيّ للبحث العلميّ وضمن هيئة تحرير مجلة **أرشيف سوسيولوجيا الأديان**، التي كان أحد مؤسّسيها عام 1956، يشهدون بحرارة بالدور الذي كان لهنري ديروش في البَنيَنة الفكرية والمؤسّسية لتخصّصهم المعرفيّ (ولا يعني ذلك أنهم شاطروه بالضرورة تصوّرَه لمهنة عالِم السوسيولوجيا)، فإنّ المؤسسة السوسيولوجية الرسمية الراهنة لا تمنح أيّ مصداقية لعملٍ غالبًا ما اختُزِل في بُعدِه «التبشيريّ»، في مجالات التعاون والعمل البيداغوجيّ التي شَغلت، بوصفها ذات أولوية، السنواتِ الخمس عشرة الأخيرة من حياته. وليست الغاية من هذا التقديم أن نُنصف، محاولين تناسي رجل الميدان، عالمَ سوسيولوجيا الأديان الوحيد الذي وجدت أعماله، التي لم تتساو نجاحًا، التمجيدَ في مكانٍ والنقد الشديد في مكانٍ آخر.

ذلك أنّ سوسيولوجيا الوقائع الدينية لدى ديروش لا تجد تماسُكها إلا بالنظر إلى مساره كرجل عمليّ، والعكسُ كذلك. لا يمكن فهم هذا أو تلك (ولا يمكن فهمهما مجتمعَين) إلا إذا أعيد تناولهما ضمن خط سيرٍ يربط من بدايته ربطًا وثيقًا تجربة التزام شخصيةٍ بشغفٍ فكريّ بحثَ بلا نهاية عن سُبل تبليغه.

تكوين «عابر للحدود»: تجربة اقتصاد وإنسانوية

إنّ عنوان كتاب الوفاء لذكرى هنري ديروش، الذي أشرف عليه إ. بولا، وس. رافليه (C. Ravelet)، بنعته له بـ«عابر للحدود»، إنما يؤشر إلى استحالة تصنيفه، ونسبته إلى مكانٍ ما، وإلى تخصّصٍ معرفيّ ما، ومدرسةٍ أو مجموعة أيًّا كانت. كتبَ إ. بولا في مقدّمته «لقد كان منشقًّا عن كل الجماعات، لم يكفّ طوال حياته عن استحثاثها، وإثارتها، وتغذيتها، ممتطيًا صهوة القرون، ورانيًا إلى المستقبل»[304]. هذا المسارُ غير المألوف لهنري ديروش موسومٌ في أي حال بقطيعتَين اثنتين تهمّان مباشرة مشروعَ تقديم منجَزه العلميّ. الأولى ـ الأشدُّ حسمًا ـ هي خروجُه من رهبانية الدومينيكان عام 1951. والثانية قرارُه المتخذ آخر عقد 1970 بترك ميدان سوسيولوجيا الأديان في سبيل الانخراط الحصريّ في دائرة التعاون. جاءت القطيعة الأولى إثر النزاع الذي جعله في مواجهة

(304) É. Poulat, «Henri Desroche, compagnon et maître», in É. Poulat et C. Ravelet, *Henri Desroche: un passeur de frontières*, op. cit., p. 13.

سلطات الكنيسة الرومانية، في عقب صدور كتابه، **دلالة الماركسية** (*Signification du marxisme*). وظروفُ الحدث معلومة لدينا تمامًا، بفضل أطروحة دينيس بيلوتييه (Denis Pelletier) خاصّة، عن مغامرة حركة **اقتصاد وإنسانوية** (Économie et humanisme) التي كان هنري ديروش قد ارتبط بها ارتباطًا وثيقًا[305]. أمّا القطيعة الثانية التي عبّر عنها صاحبها بصيغ مختلفة من دون أن يوضّح منها شيئًا محدّدًا، فإحاطتُنا بملابساتها ومتعلقاتها أقلُّ. وقصارى ما نقترح في هذا الشأن أنّ ذلك الانسحاب صادف اللحظة التي كانت فيها سوسيولوجيا الأديان تُنهي عزلة، نسبيّة في أدنى الأحوال، أسهمَت في استمرارها جزئيًّا الشكوكُ التي ظلت متعلقة، في السياق الفرنسيّ، بكلّ اهتمام يتجه صوب الظواهر الدينية، حتى وإن كان اهتمامًا علميًّا. كان ذلك الاعتراف يستجيب في جانب كبير منه (ولكن ليس هذا فحسب) إلى جهود هنري ديروش نفسِه. هل كان يخشى أن يعنيَ هذا الاعترافُ الأكاديميّ والجامعيّ ضمور («الاتسام بالروتينية») البرنامجِ المقارنيّ الهائل، البَين- تخصّصيّ والـ«ما وراء المسكونيّ» (méta-oecuménique) الذي كان يريد أن يجعل «سوسيولوجيا للدين لادينية، وسوسيولوجيا دينية للّادين» تتحدان فيه على نحو ديالكتيكيّ؟ وهل رأى في ذلك التطبيع خطرَ ذوبان

---

(305) D. Pelletier, *Économie et humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers Monde. 1941-1966*, Paris, Cerf, 1996.

الملاحظات التقويمية على **اقتصاد وإنسانوية**، المسُوقة في هذا الفصل، تستند كثيرًا إلى تحليلات هذه الدراسة الممتازة والوافية.

مشروع النَسج المشترك لـ«سوسيولوجيا العوامل اللادينية للظواهر الدينية، وسوسيولوجيا العوامل الدينية للظواهر اللادينية»؟[306] أيًّا كان الجوابُ عن هذه الأسئلة، بالإمكان أن نعتبر في أيّ حال، أنّ شيئًا ما قد يكون حدثَ ـ في ما بين قطيعة وأخرى ـ من مصير اليوتوبيا ذاك، الذي حلّله طويلًا: فاليوتوبيا، وهي محكومة بالفشل، سواء بالإكراه الخارجيّ أو بالإنهاك الداخليّ، تكون أيضًا منذورةً دومًا للانبعاث في صيغة جديدة. وحين أنشأ هـ. ديروش في عامي 1969 ـ 1970 مركز توماس مور (Centre Thomas More) في مقرّ دير لاتوريت[307] (couvent de La Tourette) الذي صمّمه لوكوربوزييه (Le Corbusier)، وهجره الطلاب الدومينيكان الشبّان الذين كان عليهم أن يشغلوه، فإنّ مشروع المصالحة النقدية بين اللاهوت المسيحيّ والعلوم الإنسانية للأديان، الذي لم يتخلَّ عنه ألبتة، كان هو المشروع الذي أعاد إطلاقه من جديد، في فضاء مفتوحٍ على إسهامات فكرية عديدة، حيث يمكن لشيءٍ من التحوّل الجذريّ أن يحدُث على نحوٍ مسبق، وبما يتجاوز التوفيقاتِ المريبة، في العلاقات بين الدين وثقافةِ عالمٍ بات دهريًّا بصفة نهائية. في عام 1979، سيترك ديروش لآخرين مهمّة إكساب هذا المشروع القدرةَ على الحياة الدائمة، بعَقلنة تنظيمِ المركز وأهدافِه العلمية: لقد اختارت اليوتوبيا مرّة أخرى أن تختفيَ في سبيل

---

(306) H. Desroche, *Sociologies religieuses*, Paris, PUF, 1968, coll. «Le Sociologue», p. 6.

(307) في آربريسل (Arbresle) قرب مدينة ليون (Lyon).

أن تبقى[308]. هكذا تقاطعَ مسارُ ديروش الشخصيّ في أكثر من نقطة مع سوسيولوجيته.

ولد هنري ديروش عام 1914 بروان (Roanne). وهو ابن عاملٍ دباغة وفدَ حديثًا من أصول ريفية[309]، وقد ربّته والدتُه الأرملة. وفي سنّ العشرين، بعد الدراسة في المدرسة الإكليريكيّة الكبرى، دخل في رهبانية الدومينيكان واتجه إلى تاريخ الفلسفة. وإذ جرَى تجنيدُه عام 1939، وسُرِّح في دانكرك (Dunkerque)، فإنه انتمى عام 1943 إلى حركة **اقتصاد وإنسانوية**، وهي حركة أسّسها عام 1941 الأب لوي جوزيف لوبريه (Louis-Joseph Lebret). كان هدف لوبريه أن «يجعل النظرية الاجتماعية للكنيسة تواجه العلومَ الإنسانية سعيًا إلى بلورة «اقتصاد إنسانيّ» يستجيب في الآن نفسه إلى مقتضيات الحداثة الاقتصادية ومتطلبات الإيتيقا المسيحية»[310]. وفي خصوص هذه الحركة، ذكر د. بيلوتييه رسوخها في مناهضة الليبرالية الصميمة للكاثوليكية العنيدة، وأبرزَ نقاطَ التقائها الأصلية

(308) انظر في شأن إنشاء مركز توماس مور: R. Ducret, «Henri Desroche et le Centre Thomas More», in É. Poulat et C. Ravelet, op. cit., p. 41-52.

(309) يذكر هـ. ديروش في لقاءاته مع تييري باكو، التجربة الجماعوية الأولى التي مثلتها بالنسبة إليه الحياة في الأبرشية، ضمن عالم حضريّ كان لا يزال موسومًا بالطابع الريفي: Thierry Paquot, *Mémoires d'un faiseur de livres*, op cit., p. 51-52.

(310) D. Pelletier, «Signification du marxisme (1949). Histoire d'un livre», in É. Poulat et C. Ravelet, op. cit., p. 144.

مع الثورة الوطنية لنظام فيشي (Vichy). ولاحظ أيضًا مسارًا للتنائي، لم يجعل لا شك من حركة **اقتصاد وإنسانوية** حركةً مقاوَمة، غير أنه وجّهَها على نحوٍ لم ينفكّ يتضح صوبَ البحث المستقلّ عن صيغ جديدةٍ لالتزامٍ جماعويّ مسيحيّ، في مجتمع خاضع لسطوةٍ تُعتبَر كريهة (وقاتلةً روحيًّا)، سطوةِ الرأسمالية والفردانية الحديثة. كانت هذه اليوتوبيا الجماعوية تتغذى من تقليدِ مسيحيةٍ اجتماعية، تُثمّن الهيئاتِ الوسيطة والجماعاتِ العضويةَ الطبيعيّةَ التي تُعَدُّ الأسرةُ نموذجَها. لكنها كانت تجمع بين تصوّراتٍ عن الجماعة مختلفةٍ وأحيانًا متناقضة: وهكذا فإنّ جماعويّة لاتاريخية، مناهضةً للمساواة والديموقراطية لواحدٍ مثل غوستاف تيبون (Gustave Thibon) تجد فيها مكانًا برهةً من الزمن، غير أن النزعة التشاؤمية الجذرية في نقدِه العالمَ الحديثَ أفضت به عام 1943 إلى مغادرة فريق التسيير في حركة **اقتصاد وإنسانوية**. لقد انتسب عالمُ الاقتصاد فرانسوا بيرّو (François Perroux) أيضًا إلى ذلك الفريق الأوّل. ومثله الأعلى الجماعويُّ المستلهمُ من سوسيولوجيا تونيس، يفسّر كيف استطاع هذا الأستاذ بكلية القانون بباريس أن يضعَ نظرية الفئويّة المهنية لنظام فيشي. لكنّ تصوّرَه لتنظيم الاقتصاد عبر السوق، وتمسّكه بأولوية الفرد على المجموعة أبعداه وقاداه إلى الاستقالة عام 1943 من مؤسسة كارّيل (Fondation Carrel). والتصوّرُ الواقعيّ نفسُه للاقتصاد الحديث جعله يُساجِل سجالًا حادًّا الأبَ لوبريه ـ وقد انتقد تصوّراتِه الجماعويةَ العتيقة في مجال الاقتصاد ـ وأفضى به إلى النأي بنفسه عن الحركة. في عام 1943، انتسب هنري ديروش

إذًا إلى حركة **اقتصاد وإنسانوية** في فترة إعادة تشكيل الهيئة المسيّرة، ليتكفّلَ ضمنها بقطاع البحوث «الأسُس العَقدية». بيد أنّ اللحظة كانت قبل كلّ شيء لحظة اللقاء بين اليوتوبيا الجماعوية موضوعِ التفكير والحُلم في داخل الحركة، واليوتوبيا المطبّقة التي بدأتها جماعة صناديق الساعات في الدوفينيه (Communauté des boîtiers de montres du Dauphiné)، بدفع من مارسيل باربو (Marcel Barbut). فهذه الجماعة العمّالية، المعروفة بوصفها «جماعة بواموندو» (communauté Boimondau)، مثلت بالنسبة إلى الدومينيكان في حركة **اقتصاد وإنسانوية**، تجريبًا بالحجم الواقعيّ لبديلٍ جماعويّ ذي نفسٍ شخصانيّ، يمكن أن ينتصبَ نقيضًا فعّالًا للرأسمالية. التصوّرُ الإراديّ للعلاقات ضمن المجموعة، والأولوية المعطاة لتكوين إنسانيّ شامل يتعلق بجميع ملامح الشخص، وأفقُ عالمٍ جديد في الحاضر سابقٍ لأوانه، والبحثُ عن أكبر قدرٍ ممكن من الشفافية في العلاقات في داخل الجماعات: جميعُ هذه الأبعاد من تجربة بواموندو كانت تلتقي مباشرة بالرؤية الجماعوية للحركة. لقد اندرج تقاطعُ المؤسّستين فعليًّا في مشروع تكوين جماعة عملٍ من العناصر المدنية غير الدينية في حركة **اقتصاد وإنسانوية**. ولمّا كان الأمرُ يتعلق بمجموعة إنتاجٍ فكريّ ـ منقسمةٍ فضلًا عن ذلك بين جماعة الدومينيكان الدينية، وجماعة أعضاء الحركة المدنيّين التي يُراد إنشاؤها ـ فقد ظهر المشروعُ عسيرًا على التحقيق. أُطلِق المشروعُ ثانية في صيغة أخرى بإنشاء حركةٍ من المدنيّين، يلتزمون في حياتهم المهنية تطبيقَ مبادئ حركة **اقتصاد وإنسانوية** وتوجّهاتها

الأخلاقية. لقد جرى تصوّرُ «رفقاء الحقيقة» (Compagnons de la Vérité) هؤلاء في ذهن الأب لوبريه، مثلَ رهبانيّة منذورة للعمل في خط حركة **اقتصاد وإنسانوية**، ولإعادة بناء المجتمع وتحرير العالم العمّاليّ. كتب د. بيلوتييه « يلتزم كلُّ واحد النضالَ حتى إلغاء الوضع البروليتاريّ، باسمِ ثورةٍ مستمرّة ومتصاعدة، ليست سوى الثورة المسيحية الجماعوية»[311]. لقد كانت المرجعية المزدوجة لهذه الجماعة الروحية، التي تجتمع كلّ سنة في دورةٍ للبحث والاعتكاف، مرجعيةَ جماعةِ مارسيل باربو العمّالية، ومرجعية الرهبانية، لا تنفصلان، في الصيغتين القروسطيّتين لتنظيم الفرسان المدنيّ ورهبانية المتسوّلين الدينية (ordre religieux mendiant). كانت صعوبةُ الربط المفصليّ ربطًا مُحكَمًا بين تلك اليوتوبيا الجماعويّة وإشكالية التبشير الكاثوليكية ـ وقد صيغت بشكلها الرسميّ آنذاك في داخل حركات العمل الكاثوليكيّ (Action catholique) ـ أحدَ أسباب فشلِ الرفقاء. أصبح فريقُ **اقتصاد وإنسانوية** تدريجيًّا، وقد استقر في لاتوريت على مرتفعات ليون متلاحمًا من حول شخصية الأب لوبريه الكاريزمية ومجموعة الدومينيكان، قطبَ الرَحى في مشروع عملٍ ضخم ذي توجّه علميّ وبيداغوجيّ، كان فيه **للمجلة** (*Revue*) مكانٌ محوريٌّ. تنظيمُ دوراتٍ للتكوين، تشكيلُ مختبرات للتحقيق والبحث، أنشطةٌ تحريرية: الواضحُ أنّ جهازَ حركة **اقتصاد وإنسانوية** سيستمرّ في إلهام أعمال هنري ديروش، زمنًا طويلًا بعد خروجه من رهبانية الوعّاظ (ordre des Prêcheurs).

---

(311) D. Pelletier, op. cit., p. 74.

كان ديـروش عام 1945 رفقة غيوم دونستايمر (Guillaume Dunstheimer) على رأس «قسم البحث في إيديولوجيات العصر الراهن وحركاته»، المكرّس أساسًا للتفكير في الماركسية والاشتراكيات، وقد بات هذا لدى الحركة موضوعًا محوريًا[312]. لقد كان الطموحُ إلى أن تصير حركة **اقتصاد وإنسانوية** «المركزَ الكاثوليكيَّ للدراسة المعمّقة في الماركسية اللينينية» يخامر الأبَ لوبريه منذ تأسيس الحركة، وقد عبّر عنه في أثناء الاجتماع العام لشهر آذار/ مارس 1945. كانت الفكرة تتمثل في تزويد حركاتِ العمل الكاثوليكيّ والنقابات المسيحية بوسائل لمقاربة المسألة العمّالية مقاربة نظريّة وعملية متجدّدة، وإمدادِها في الوقت نفسه بأدواتِ النقاش مع الشيوعيّين الذين تلقاهم في الميدان اليوميّ للعمل الرعويّ في صفوف العمّال. لقد أوكِلت تلك المهمّةُ إلى هنري ديروش، غير أنّ النقاشَ المستمرّ الذي كانت تقتضيه مع الماركسيّين، كان هو تحديدًا ما عمّق شيئًا فشيئًا المسافة بين ديروش نفسِه ومؤسّسِ حركة **اقتصاد وإنسانوية**.

من الماركسية إلى سوسيولوجيا الأديان

ضمن هـذا العمل المستفيد من السلاسل الغنية الماركسية والشيوعية لمكتبة حركة **اقتصاد وإنسانوية**، التقى هـ. ديروش فعليًّا مخاطَبين اثنين سيُسهمان في توجيه نظره نحو وجهة مختلفة عن اتجاه لوبريه. الأول هو زميله غيوم دونستايمر، وكان مهاجرًا ألمانيًّا

---

(312) المرجع نفسه، ص 88.

متخصّصًا في التقاليد الجماعوية الفوضوية والاشتراكية، وانتسب إلى حركة **اقتصاد وإنسانوية** عام 1945، فأدخل إليها قراءة متبحّرة معرفيًّا لنصوص ماركس وإنغلز (Engels) أو كاوتسكي (Kautski) الأصلية. أما الثاني فكان الأب شينو (Chenu)، الذي نُشرت له في المجلة مقالةٌ مفتاحيّة في السنة نفسها. لقد وضع عالِمُ اللاهوت من جديد موضع السؤال الفكرة (التي كانت للوبريه) عن تقاطع إيتيقي ممكن للكاثوليكية بماركسية مجرّدة من إلحادها. نافح م. د. شينو عن الاعتراف بالتماسك الفلسفي لنظريةٍ تُلاقي اللاهوتَ المسيحيّ للتاريخ وتُواجِهُه، حول مسألة التحرّر الإنسانيّ[313]، رافضًا لعبة الخداع المتمثلة في التعامل مع الماركسية بفصل وجهها الأسود الماديّ عن وجهها الأبيض الإنسانويّ. لم تكن المشكلة التي استنفرت ديروش خلال تلك السنوات من العمل في حركة **اقتصاد وإنسانوية** مشكلة «فرز جيّد» ينبغي إعمالُه في الماركسية حتى يستطيع المسيحيُّ أن يتبيّن فيها إجرائيّتَها السوسيولوجية. وإنما هي مشكلة التجاوز الديالكتيكيّ الممكن للتناقض بين رؤية تحرير الشعوب التي تشدّد عليها الماركسية ورؤية نزع الاستلاب نزعًا جذريًّا، وهي جزء أساسيّ من وعد الخلاص المسيحيّ. إنّ إعادة تناول الإشكالية الماركسية تناولًا وجوديًّا، المستوحاة بقوة من فكر

---

(313) M.-D. Chenu, «L'homo oeconomicus et le chrétien. Réflexions d'un théologien à propos du marxisme», *EH*, 19, mai-juin 1945, p. 225-236

مذكور في: D. Pelletier, op. cit., p. 224.

هنري لوفيفر[314] (Henri Lefebvre) هي الأداة النظرية لهذه التوليفة الطريفة التي بيّن د. بيلوتييه جيدًا تنوّع مختلف الخيوط التي تربطها معًا وانسجامها: «الواقعية الفلسفية (توما الإكويني Thomas d'Aquin)، والمادية (ماركس وإنغلز)، والفوضوية الجماعوية (كروبوتكين Kropotkine)، والوجودية (لوفيفر، بردياف Berdiaeff، وسارتر بدرجة أقلّ)، وإنجيل الفقراء (بلوي Bloy، ولكن أيضًا القديس بولس saint Paul المذكور مرات عديدة). اندفع فكر ديروش، خلال ذينك العامين من البحث، وتوزّع إلى مراجع متعددة، بتأثير من البحث الشخصيّ والالتزام النضاليّ. لقد كان فكره يُبعده عن حركة **اقتصاد وإنسانوية** أكثر فأكثر، إلى أن فقد مكانه في المجلة»[315].
كان هنري ديروش خلال تلك الفترة كلها، يفكر كعالم اللاهوت الذي يسائل حركة التاريخ ويطرح سؤال مصير الكنيسة في أفق مجتمع جديد يعيد فيه إلغاءُ الطبقات والسلطاتِ وحدةَ الجماعات البدائية إلى الوجود، بدرجات غير مسبوقة[316]. ذلك أنّ لهذا الإنجاز الجمعيّ للإنسانية الذي يتحقق في التاريخ دلالةً هي من غير فصل دلالة اجتماعية وسياسية ودينية معًا. وصعود مجتمع جديد علامة أيضًا على نهاية التقسيم الكنسيّ للعمل الدينيّ: فالجماهير التي تملك

(314) H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Paris, PUF, 1990 (1re éd. 1940).

(315) D. Pelletier, op. cit., p. 233-239.

(316) «Laïcisme athée et structures religieuses», *Cahiers de jeunesse de l'Église*, «je bâtirai mon Église», 8, 1948, p. 117-144.

مصيرها الاجتماعيّ والسياسيّ تصل في الوقت نفسه إلى استقلال ذاتيّ جمعيّ صار يندرج ضمن تيولوجيا المسيحيين العلمانيّين (laïcat) المقترحة مثلًا في حركةٍ مثل شباب الكنيسة (Jeunesse de l'Église). إنّ صلة القرابة التيولوجية الصرف لهذا المنظور بعلم الجماعة الكنسيّة لدى الأب شينو (الذي سيغذي لاهوتَ شعب الله، في مجمع الفاتيكان الثاني) واضحة كلّ الوضوح. غير أنّ هنري ديروش يعيد تناولَه في حركة مزدوجة من التوسيع اليوتوبيّ: حركة أولى تعيد السماواتِ إلى الأرض، من خلال استيحاء ماركسيّ خضَع للمراجعة، وحركة ثانية توسّع الرؤية الأخروية للكنيسة لتطبَّق على المجتمع برمّته. ولا يتعلق الأمر هنا بمصالحة الكنيسة مع الماركسية بقدر ما يتعلق بإجراء تجاوزٍ مضاعف للتمثلات الدينية المحض والتمثلات السياسية الصرف للتحرّر الجمعيّ[317]. والحال أن حركة التاريخ الكبرى هذه، قد تبدّت واستعدّت في كلّ العصور، من خلال عديد التجارب الجماعوية التي استبقت بموازينها هي التقاطعَ بين يوتوبيا مملكة الربّ المسيحية وسيرورة نزع الاستلاب الاجتماعيّ والسياسيّ والدينيّ التي جعلها التحليلُ الماركسيّ مفهومة. لقد وُجدت تلك الحركة في هجرات منشقين عديدين، اضطروا إلى مغادرة وطنِ مجتمعٍ ما أو/ ووطنِ دينٍ ما،

(317) سنجد تحليلًا شديد الدقة على نحوٍ مميّز لصلة هـ. ديروش بالماركسية، في مساهمة ج. ماتر ضمن كتاب الوفاء للذكرى بإشراف إ. بولا، وس. رافليه: É. Poulat et C. Ravelet, *Henri Desroche, un passeur de frontières*, op. cit., p. 157-166: «Henri Desroche, introducteur du marxisme dans le champ de la sociologie des religions en France».

ليلبّوا مقابل كلّ الأخطار والاضطهادات، الواجبَ الأخرويّ الذي جعل العالمَ في نظرهم، بالحال التي هو عليها، عالمًا لا يمكن قبوله. وقادتهم تلك المحاولاتُ الإرادية إلى استكشاف عالم جديد وهم يخترعونه. «لكنّ ذلك لم يخلُ من الحنين» إلى العالم الذي ظنوا أنّ عليهم مغادرته. الإشكالية اللاهوتية السياسية المعروضة في كتاب **دلالة الماركسية** تنفتح في هذه النقطة على مشروع سوسيولوجيّ ذي طموح هائل: الطموح، عبر التحقيق السوسيوتاريخيّ، إلى إعادة تشكيل دينامية هذا العمل اليوتوبيّ، وهو حركة التاريخ ذاتُها ومبدؤها للتغيير. لقد شرح هـ. ديروش في آخر حياته، أنه، في كتابين صدرا في ما بعد (**الماركسية والأديان** (*Marxisme et religions*)، عام 1962، **والاشتراكية والسوسيولوجيا الدينية** *Socialismes et sociologie religieuse*)، عام 1965)، كان قد «أعاد نشر **دلالة الماركسية** في دفتين اثنتين: بحيث حاول في الأولى إنجاز تاريخٍ للأديان (الأوروبية) بقراءة ماركسولوجية وقد خضعت لا شكّ للمراجعة، وسعى في الثانية بالعكس إلى فك شيفرة مدوّنة ماركس (وإنغلز) بقراءة جديدة من السوسيولوجيا الدينية»[318]. ومع ذلك فإنّ هذا التقويم الارتجاعيّ لا يجعل من **دلالة الماركسية** كتابًا في سوسيولوجيا الأديان. يؤكد جان سيغي هذا الأمر محقًّا، وقد كان المخاطبَ الناقدَ الأقربَ من هـ. ديروش، والعارفَ الأعلمَ بأعماله البحثية، إذ يشير إلى أنّ ديروش كان رغم ذلك يرى أنّ كتابه الصادر عام 1950 هو «رحِمُ»

---

(318) H. Desroche, *Mémoires d'un faiseur de livres*, op. cit., p. 97.

أعماله، «ليس في معنى الكتاب الأوّل من قائمة إنتاجات مطبوعة، بل بوصفه لحظة التوليفة الأولى، التي حملت مُمكناتِ ما سيتبع، أي ما كان المؤلفُ يتصوّره آنذاك على نحوٍ عامٍ جدًّا، أو لم يكن يتصوره ألبتة أحيانًا»[319].

الانتباه إلى «الهوامش الدينية»

ما من أيّ شك طبعًا في أنّ الاهتمام وحتى «الوسواس»[320] اللذين سكنا هـ. ديروش بكلّ «عابري الحدود» إنما يعودان في أصلهما إلى تجربته الجماعوية ضمن الرهبانية الدومينيكانية، ثم في هجرته الخاصة خارج عائلته الدينية. لكنهما متأتيان أيضًا من اقتناع فكريّ تسبّب منذ دخوله إلى المركز الوطنيّ للبحث العلمي في نقاشات حادة مع «عرّابه»، غابريال لوبرا. ولم يكن سبب ذلك أنّ هنري ديروش رفض مقاربة الكاثوليكية المؤسّسية بسوسيولوجيا الممارسة الشعائرية، المعتمَدة بدفعٍ ممّن أسهم بصفة حاسمة في إنشاء مجموعة سوسيولوجيا الأديان. بل كان يقاوم فكرة أنّ النزعات غير الاتباعية والانحرافات الدينية، التي تُلحظ على حافة هذه الظواهر الجماهيرية، تكون وبصفة نهائية «موضوعة في وضع تهميشٍ يصفّي معها الحساب». وإذ كان مكلّفًا بـ«سوسيولوجيا الطوائف» ضمن مجلة **الحولية السوسيولوجية** التي شارك فيها لبضع سنوات، ثم ضمن

(319) J. Séguy, «Communautés et religion», in É. Poulat et C. Ravelet, op. cit., p. 28.

(320) H. Desroche, *Les religions de contrebande*, Paris, Mame, 1974, p. 12.

الفريق الأوّل لمجلة **أرشيف سوسيولوجيا الأديان** التي كان انطلاقًا من عام 1956 مؤسّسَها ومحرّكها الأول، فقد كان متأثرًا في الوقت نفسه بانتقادات أستاذٍ آخر من أساتذته ـ إميل ليونار، المتخصّص في البروتستانتية بالشعبة الخامسة من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ـ تجاه «علم الطوائف» وكذلك بإزاء «علم الهرطقات»، المكرّسين لإثبات «سويّة» الدين المهيمن، بحبس المنشقين في متحف للفظاعات الدينية. وسريعًا ما صار هدفه صريحًا متمثلًا في فهم النزعات غير الاتباعية، ليس باعتبارها أدوات تحليلٍ لظرف دينيّ مخصوص، تكشف تناقضات دينٍ ما ومجتمعٍ بعينه، بل أيضًا بوصفها تمظهراتٍ منبثقة من حركةٍ تعتمل في التاريخ على المدى الزمنيّ الطويل مستبِقة على نحو مستمرّ تطوّره. وسيُلحّ هـ. ديروش من جديد لاحقًا وبقوّة، وهو يضع مقدّمة كتابه **معجم النزعات المسيحانية والألفية في العصر المسيحيّ** (*Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*) على حقيقة أنّ «فهرس رجال الانتظار (l'Attente)» ذاك، يجب ألّا يُعدَّ مثل دليلٍ مِساخيّ (tératologique) بأيّ حال من الأحوال، رغم «الظواهر الغريبة، غير المعتادة أو اللامعيارية التي يزخر بها». ذلك أنّ الظاهرة الإنسانية برمّتها، والظاهرة الدينية تخصيصًا، مثلُ العلم، لا تتقدّمان إلا بهوامشهما. فالمخيال الذي تنقله هذه الظواهر هو ما به تحديدًا تستطيعان تطوير قوّتهما الخلاقة. إنّ دراسة الهوامش والانشقاقات والانحرافات الدينية إنما تعني إذًا ظهورَ تديّنٍ جمعيّ لم يقع بعدُ في شرَك أرثوذكسيّة أو مَسلكيّة قويمة (orthopraxie) تمليها مؤسّسة ما.

فهو يعود بالنظر إلى سوسيولوجيا الانتظار، وهي بذاتها «جزء أساسيّ من سوسيولوجيا المخيال»[321]. فبالمخيال يجدّد البشرُ باستمرار «معجزةَ الحبلِ»، من خلال مِحن التاريخ ووطأة أنساق السيطرة. «إنّما التأميلُ حبلٌ»: العبارة الموضوعة بشكل بارز في مقدّمة كتاب **سوسيولوجيا التأميل**، هذه الصياغة العائدة إلى أنجلوس سيلسيوس (Angelus Silésius) كانت التوقيعَ على مشروع هـ. ديروش. وكما يفعل الناس الحالمون بعالم آخر فيعمدون أحيانًا إلى استباق حلوله فيُلقون، على نمط الدروشة العجيب، بحبل في الهواء. ينبغي للحبل أن يسقط، غير أنه «يكون قد انشدّ على نحوٍ مبهم إلى موضعٍ ما فلا يقع، بل يظلّ مشدودًا. إنه يرفع ثقلَ الإنسان في صعوده»[322]. تمنح هذه الأمثولة معناها إلى المنجَز في سوسيولوجيا الأديان كلّه، وإلى العمل المثابر في استكشاف الانشقاقات، الذي انكبّ عليه ديروش.

لمّا كان ديروش مقتنعًا بأن الكشف عن المنطق العام للانشقاق يمرّ حتمًا «بالتحليل العميق لحالة انشقاق واحدة في الأقل»، فقد كرّس عامين اثنين لدراسة مجموعة شمال أميركية أسّستها آنّ لي (Ann Lee) آخر القرن الثامن عشر، وهي متنبّئة جرى تأليهُها تدريجيًا في صفوف حركة كانت في ما بين 1770 و1930 سببًا لازدهار تجارب

---

(321) H. Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris et La Haye, Mouton et École pratique des hautes études, 1969, p. 3.

(322) H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 7.

جماعوية كانت تعيش من الزراعة والحرف التقليدية، وتمثّل ما يناهز العشرين ألف شخص"[323]. كانت آنّ لي عاملة بمصنع نسيج بمانشستر (Manchester)، فتلقت عن طريق الوحي مهمة إنشاء كنيسة جديدة بالولايات المتحدة. وكان في قلب الوعظ الذي كانت تمارسه آنّ لي الإعلان عن دخول **الألفية** دخولًا تدريجيًّا محايثًا في العالم، عبر تعميم حياة الرهبنة المكتفية بذاتها، المفتوحة للمؤمنين الذين يجددون إيمانهم، مُنهين بأنفسهم تعاقب الأجيال من خلال الامتناع الجنسيّ. حين عاد هـ. ديروش ثانية في 1973، إلى تناول دلالة تجربة البحث تلك فإنه أوضح في الآن نفسه ما كان الغاية المجملة لمساره الفكريّ: إعادة تناول كل ظهور يوتوبيّ مخصوص ومُمَوقع، لوضعه ضمن استمرارية ديناميةٍ يوتوبية ذات مدى أوسع، يمكن العثور على سلالتها اللاحقة حتى في الحاضر المعاصر. «لقد جال بي تحليل انشقاق صغير، انشقاق الهزّازين من الأنبياء السِينيفيّين (cénévols) في فرنسا القرن العظيم، إلى الأنبياء الفرنسيين (French Prophets) والرعاشين والميثوديين في إنكترا الرأسمالية المانشسترية، لأتنقل في النهاية وسط حوادث حرب الاستقلال وبين النزعات غير الاتباعية المتكاثرة في العالم الجديد. أضحت مؤسِّسة تلك «الطائفة» ـ حفيدة آخر القرن الثامن عشر ـ مألوفة لديّ وتبدو حقيقية بل ويمكن تصديقها. ومع ذلك لم أستطع إلا بعد عشرين سنة أن أقيس راهنيّة قصّةٍ تبدو في الظاهر لا راهنيّة لها ألبتة، وأنا ألاحظ الشباب الأميركي

(323) H. Desroche, *Les Shakers américains. D'un néo-christianisme à un pré-socialisme*, Paris, Éd. de Minuit, 1955 (trad. américaine en 1971).

في البلدات المعاصرة، وقد جاؤوا لزيارة ـ أكاد أقول حُجّاجًا إلى ـ قرية الهزّازين النموذجية، هانكوك (Hancock) (ماساشوستس (Massachusetts))، وأعجب لاهتمامهم بترجمةٍ إنكليزية لدراستي القديمة»[324]. يمكن أن نتصوّر أنّ هـ. ديروش ربما تحمّس لعودة الاهتمام بمذهب الهزّازين في حركات التجديد الروحيّ نهايةَ عقد 1990، اهتمامًا قادرًا على الدفع إلى حالاتِ اهتداءٍ، لم يكن انحطاطُ الحركة ذو الطابع الفولكلوريّ يُنبئُ بها البتة، في الوقت الذي كان فيه ديروش نفسُه يشير إلى استمراريّات بعيدة فحسب بين تجارب يوتوبيّة قديمة وتجاريب جماعوية معاصرة[325]. بيدَ أنّ ما ينبغي أن يشدّ الانتباه هو مسيره ذاته: فالمتنبّئة آنّ لي ومن تشدّهم إليها مواعظُها، صاروا معقولين «سوسيولوجيًّا» إن نحن ربطناهم بتشجُّر يوتوبيّ ـ دينيّ، ليسوا هم فيه بحكم الغرابة الفوّارة لممارساتهم وحساباتهم الزمنية الألفية، سوى غصنٍ صغير جدًّا. فالمجموعة، وقد أعيدَ إدراجُها بهذا النحو، ضمن جينيالوجيا اجتماعية وروحيّة تجعل التجديدَ النبوئيّ الذي أجرته المؤسِّسة أمرًا مفهومًا، يمكن أن نتناولها بوصفها نقطة التَجسُّدِ (وحتى نقطة انطلاقٍ جديد ممكنٍ) لتيّارٍ يوتوبيّ منتشر حتى الزمن الحاضر. غير أنّ هذه الاستمرارية اليوتوبيّة لا يمكن أن تُقارَب إلا عبر الاعتراف بتنوّع تلك الظواهر التي يجب

---

(324) H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, op. cit., p. 15.

(325) انظر على سبيل المثال الحكاية الصادرة حديثًا عن مهتدية تحولت عن الكاثوليكية: Susan Skees, *God among the Shakers. A Search for Stillness and Faith in Shabbatday*, New York, Hyperion, 1998.

ألّا نربطها في أيّ حال بنموذج وحيدٍ. إنّ «النزعة اللودية (luddisme) المقدّسة» لدى آنّ لي، التي تهدف من نشر الرَهبنة في الجنسين، إلى قطع التكاثر البيولوجيّ (في الوقت الذي كانت فيه المواكبُ اللوديّة، كما كتب ديروش، تكسر الإنتاجَ بتحطيم الآلات في الضواحي الصناعية البائسة من مانشستر) لا تشيعُ التأميلَ نفسَه كما في اللاهوتين المورمونيّ (Mormone) أو السبتيّ (adventiste) اللذين انتشرا في العصر نفسِه بأميركا الشمالية. و«جميعُها مختلفٌ عن لاهوت المساواتيّين (Leveller) قبل قرنٍ واحدٍ من ذلك، أو عن لاهوت ليون بلوي (Léon Bloy) بعد ذلك بقرنٍ واحد». ثمّة تيولوجيّات مختلفة ضمن البانوراما اللانهائية للحركات الدينية الاحتجاجيّة التي ترفض في آنٍ واحد النظامين الاجتماعيّ والدينيّ السائدين. ثمّة أيضًا تأميلات من دون تيولوجيّات، إمّا لكونها «لم تكن لديها الوسائلُ لتتجهّزَ بمثل ذلك التعبير» (مثل طقوس عمّال الشحن (cultes du cargot في أوقيانوسيا، ورقص الأشباح (Ghost Dance) في أميركا، والمستشار (Conseiller) في سيرتاو (Sertao)، إلخ)، أو لأنّها «أعجَزَت الآلهة» بإقصائها عن «أمل الإنسان في الإنسان»، من غير أفق مستقبليّ ممكنٍ لتجديد النظام الأرضيّ»[326]. بعض تلك التأميلات يظل أحلام يقظة، وبعضها يدشن انتظارات فائرة في مستوى مجموعة معيّنة، وبعض آخر يغذي يوتوبيات معمّمة على المجتمع بأكمله. توجد تأميلات خلاقة ودينامية، بيد أن ثمة أيضًا تأميلات تواجه الإخفاق: تأميلات ضائعة، خاوية، مفخّخة، بل «تأميلات ميؤوس

---

(326) H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, op. cit., p. 16.

منها» تحمل وعدًا لا يمكن بحكم حدِّه ذاته الإيفاءُ به... إلخ. إن غواية جرد تنوّع الانتظاراتِ عبر الزمان والمكان، والشغف برصد «ما يكون ملآن وما يكون أجوف» من التأميل يثير طموحًا تصنيفيًّا واسعًا يتقاطع باستمرار (ولا يعدم ذلك الصلة بعمل ترولتش، حول الكنائس المسيحية) مع صِنافةٍ في الحقب التاريخية، وأخرى في أشكال الاحتجاج. إن الإحالة المرجعية إلى ترولتش صريحة في أيّ حال، ومثال ذلك في عرض التجسدات اليوتوبية التي تنظِّم مجموعة «هامشيّي الوعي الدينيّ في الغرب»(327): الانشقاقات القروسطية من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر، والهوامش الراديكالية من حركة الإصلاح في القرن السادس عشر، والفسائل الثورية الإنكليزية في القرن السابع عشر، وازدهار الألفيات الأميركية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والمسيحيات الجديدة في فرنسا ما بعد الثورة في القرن التاسع عشر، وحركات المقاومة الدينية الروسية من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر، والتكاثر الثقافي السريع للعالم الثالث في القرنين التاسع عشر والعشرين(328)، والنزعات اللااتباعية والظواهر الطائفية المعاصرة. غير أن هذه الصنافة التاريخية لأدوار الاحتجاج السوسيوتاريخي لا تنفصل عن إحالة مركزية هي أيضًا إلى دوركايم، وإلى نظريته في عاطفة الأعماق بوصفها مصدرَ كل دين. كلّ واحدة من هذه الحركات «الحارة» التي

---

(327) H. Desroche, *Les religions de contrebande*, chap. II.

(328) ومـن ضمنه كان مذهب الكيمبنغية (kimbanguisme) المرجع الأقوى دلالة بالنسبة إلى ديروش.

تنشُد تغييرًا جذريًّا للنظام الاجتماعيّ والدينيّ وإسقاط كل السلطات، محلٌّ لإعادة تأسيس دينيٍّ مستمرّ، تتخلّقُ فيه من جديد وعبر الزمن «المُثل العليا الكبرى التي تقوم عليها الحضارات»[329]، قبل أن تنغمرَ هذه الأساسات المجدَّدة تدريجيًّا وتفقد طعمها وتتشوّه بدورها، من قبل الأجهزة الرسمية الكبرى لـ «إدارة المقدس» والإدارة الاجتماعية للسلطة. بذلك نفهم أنّ العمل الذي تعلّق به هنري ديروش في الاعتراف بأهلية تاريخية للمنشقين والهامشيين وروّاد آخرين، ليس مجرد تحيّة إلى ضحايا التاريخ ولا معرضًا لصور الذين أُخرِست حدوسُهم وطُمِرت بالأرثوذكسيات والضوابط والوصايات التي تفرضها السلطات السياسية والدينية. فالطموح أبعدُ من ذلك، إذ هو متعلق بالكشف عن الجدلية الخلاقة التي تقوم في كل العصور بين الظواهر الدينية **النقدية** والظواهر الدينية **العضوية**: «أديان المعارضة في وجه ديانات السلطة، أو إن شئنا، هي أقطاب لدين احتجاجيّ بإزاء الاحتكارات الفئوية والاحتكارات الآحادية لأديان التصديق، إنها المضاد للعبة سوق سوداء للممتلكات الرمزية من تحت الألعاب التي تتحكم في تجارة هذه الممتلكات حين تحتكرها سلطة كنيسةٍ ما و/ أو دولةٍ ما»[330]. وفي الوقت الذي تفرض فيه بداهة انحلال القيود المؤسسية عن الشأن الدينيّ وسيروراتُ انتشار المعتقدات، نفسها على علماء سوسيولوجيا الأديان، فلا شك في أن هذا الانتباه إلى

(329) يستشهد هـ. ديروش هنا مباشرة بدوركايم: H. Desroche, *Les religions de contrebande*, op. cit., p. 44.

(330) المرجع نفسه، ص 17.

الأطراف وإلى المجموعات الصغيرة الأقلية الضئيلة والظواهر الهامشية لهدم النظام الرمزيّ السائد، يبدو أقل طرافة بكثير ممّا كان في حقبةٍ كانت فيها المقاربة المؤسسية للدينيّ تفرض نفسها على نطاق واسع. بيد أنّ لا بدّ من الإشارة بوضوح إلى أيّ حدّ كان وعي ديروش بـ «الظواهر الدينية النقدية» واليوتوبيّات التي تمثّل امتدادَها في نظام العلمنة، يفتح طريقًا رائدة للبحث في سنوات تأسيس التخصّص المعرفيّ. إن فكرة اليوتوبيا ـ تلك الطريقة في طلب مستقبلٍ مختلف تمامًا عن حاضر مرفوض، وفي الغالب باسم ماضٍ مجيد كعصر ذهبيّ[331] ـ كانت تسمح فعلًا بقراءة الاستيعاب الحديث للدين من خلال امّحائه الاجتماعيّ («فقدان سطوة» الأنساق الدينية، وقد قيست زمنًا طويلًا بتحقيقات إمبيريقية) وفي الآن نفسه عبر تحقق المُثل الدينية في داخل حداثة تستوعب تلك المثل وهي تُعلمنها. كان الدين يجد من هذا الجانب اعترافًا له بالقدرة الفعلية على «الاعتمال في الاجتماعيّ»، بصرف النظر عن خسران السطوة الاجتماعية والثقافية للمؤسسات الدينية التي كانت تندرج فيها سيطرته الهيمنيّة السابقة على المجتمعات والضمائر. هكذا جرى الحفاظ على برنامج مفتوح للبحث في ضروب المنطق الرمزية للحداثة، في تلك السنوات التي فرضت فيها

---

(331) وفق تعريف قدّمه ج. سيغي لليوتوبيا: «Une sociologie des sociétés imaginées», *Annales ESC*, mars-avril 1971, p. 328-354.

وأعيد في: J. Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Cerf, 1999, chap. II.

وجهة النظر الدهرانية نفسها على مجموع السوسيولوجيا في الوقت ذاته الذي كانت فيه هذه السوسيولوجيا تؤكد من غير حرج فكرة «القسمة الكبرى» بين مجتمعات تقليدية ومجتمعات حديثة. ومع جان سيغي الذي وسّع هذا المشروع في اتجاهٍ أكثر نظرية على نحو نسقيّ، وأكثر فيبرية تخصيصًا[332]، كان هـ. ديروش من دون أيّ شك ممكن، الصانعَ الرئيس لهذا الانفتاح من منظور التحقيق التاريخيّ. لقد كان يُدرجه، وإن على نحو رمزيّ، في أعماله التحريرية: فتضمّن مجلدُ آلهة البشر. **معجم النزعات المسيحانية والألفية في العصر المسيحيّ**، سلسلة من الصفحات البيضاء طيّ النصّ المكتوب. والأمر لا يتعلق بعيب طباعيّ. كان هـ. ديروش بتركه لقراء الحاضر والمستقبل إمكانية أن يضيفوا جذاذاتِهم الخاصة إلى المصنّف الضخم المنجَز، يريدُ أن يبيّن سمة اللاتناهي التي تسمُ الجَرد الذي شُرِع فيه. فهو لا ينتهي، لأنّ تجارب تاريخية عديدة لم يجرِ بعدُ النبشُ عنها. وهو أيضًا لا ينتهي، لأنّ تجارب جديدة تظل دومًا محتملة الظهور حيثما يؤدّي ما لا يُطاق من تراكم حالات القمع والكبت الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ والرمزيّ، إلى التصلب الجمعيّ بل والتكثف الجماعويّ للاحتجاج ضد السلطات القائمة كلها.

---

(332) J. Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Eglise. Parcours wébérien en douze essais*, op. cit.

يمثل هذا الكتاب الذي استعاد مجموعة مقالات كتبت بين 1971 و1993، في الوقت الحاضر أفضل حصيلة نظرية عن مشكلات اليوتوبيا في علاقاتها بالدين.

النزعات المسيحانية والألفية واليوتوبيات: سوسيولوجيا للانتظار

لفت الـهـزّازون، وقـد كانوا الأوائـل في قائمة «الجماعات المهاجرة الشيوعيّة المتشكلة حديثًا ولا تزال موجودة» (colonies communistes récemment constituées et encore existantes) التي ضبطها إنغلز[333]، انتباه هـ. ديروش لأنهم كانوا يقدّمون سيناريو نموذجيًا للمنطق اليوتوبيّ المميّز للحظات انتظار جَمعيّ متفاقم، تعيد فيه الآلهةُ وجودَها (أو بصفة أدقّ تتطلّع إلى إعادة وجودها) في مجتمع آخِذ في الانـحـلال»[334]. يحدّد هذا المنطقُ اليوتوبيّ نوعًا خاصًّا من الظواهر الاجتماعية، بصرف النظر عن التنوّع الشديد للتمظهرات التاريخية التي قد تتخذها. وضمن هذا النوع، تمثّل الظواهرُ المسيحانية «فصيلة»[335] خاصّة، كثيرة العدد وشديدة التنوّع. يتبنّى هـ. ديـروش تعريفَ هانس كـون (Hans Kohn)

---

(333) حـول التحيين الرائد الـذي أنجزه هـ. ديـروش لنصّ في وصف **الجماعات المهاجرة الشيوعية المتشكلة حديثاً ولا تزال موجودة** (*Description des colonies communistes récemment constituées et encore existantes*)، التي كتبت ثـلاث سنوات قبل المانفستو، انظر: F.-A. Isambert, «Une sociologie de l'espérance», in É. Poulat et C. Ravelet, op. cit., p. 96.

انظر: H. Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, Cujas, 1965, p. 89-115.

(334) H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, op. cit., p. 62.

(335) F.-A. Isambert, «Une sociologie de l'espérance», in É. Poulat et C. Ravelet, op. cit., p. 100.

للمسيحانية: «المعتقد الدينيّ المتعلق بقدوم مخلّصٍ سيضع نهاية لنظام الأشياء الراهن، إمّا على نحو عالميّ، أو لمجموعة منفصلةٍ، ويقيم نظامًا جديدًا كلّه عدلٌ وسعادة»[336]. يقيم المسيحُ المخلّصُ صلةَ قرابةٍ أو تماهٍ مع الله، في اختلاف عن النبيّ الذي يتميّز فحسب برسالة تلقاها من الله. فالنبيّ يختاره الله، لكنّ المسيح ينبعث من الله، ويُحِلّ تدخّله نظامًا اجتماعيًّا جديدًا. وهاهنا تقوم العلاقة بين المسيحانية والألفية، وهما مصطلحان كثيرًا ما يُستعمَل أحدُهما مكان الآخر: «فالألفية هي الحركة السوسيو ـ دينية التي يكون المسيحُ شخصيّتَها». وفي الواقع يُحيل اقترانُ المصطلحَين إلى البعد المزدوج ـ الدينيّ والاجتماعيّ ـ للظاهرة ذاتها، حتى وإن «لم توجَد بالضرورة الشخصيةٌ والحركة»[337]. تبدو المسيحانية والألفية مندرجتيَن من حيث التأثيل اللغويّ ذاته للمصطلحَين، في التقليد اليهوديّ والمسيحيّ، غير أنّ الأفكار والوقائع التي يغطيها هذان اللفظان تفيض كثيرًا، بحسب ديروش، عن النطاق اليهوديّ المسيحيّ: وحين نتناولهما بالمعنى السوسيولوجيّ وليس بالمعنى التيولوجيّ، فإنهما يغطيان «طائفة من الوضعيّات التي رُصدت في تاريخ الأديان، وهي وضعياتٌ تتماهى فيها شخصيةٌ مؤسِّسة لحركة تاريخيّةٍ للتحرّر الاجتماعيّ الدينيّ بقوة عُليا «مُشِعّة» على مُجمل تاريخ الأديان وتاريخ المجتمعات»[338]. يسمح هذا التعريفُ

(336) H. Desroche, *Dieux d'hommes*, p. 7.

(337) H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, op. cit., p. 67.

(338) H. Desroche, *Dieux d'hommes*, p. 7.

بتأكيد الاستمرارية الموجودة في النوع اليوتوبيّ بين المسيحانيّات والألفيّات الدينية الصرف، والحركات الدهرية (وهي نابعة في جزء منها من التأميل الأخرويّ الألفيّ) التي يندرج فيها أيضًا حلمُ انقلابٍ جذريّ لنظام العالم، يمتدّ على بشرٍ متجدّدين بصفة كلية ونهائية. إن كتاب **الآلهة التي حُلِم بها** (*Les Dieux rêvés*) الصادر عام 1972[339]، عامًا قبل كتاب **سوسيولوجيا التأميل**، والذي استعرض سلسلة من اليوتوبيات الدهرية الصرف، كان يشير من عنوانه ذاته إلى مشروع تحطيم التصنيفات المعتادة للظواهر، إلى «دينية» و«غير دينية»، وذلك من خلال سوسيولوجيا لليوتوبيا. وفي اتجاه دوركايميّ جدًا، تتبيّن سوسيولوجيا التأميل لدى ديروش ديناميةَ الخلق الذاتيّ للاجتماعيّ في التمظهرات الجمعية كلها، التي تعبّر فيها عن نفسها قدرة المجموعات البشرية على التعالي بواسطة المخيال على تحديدات الحياة العادية. وهكذا فإنها تنفَذ من خلال الجدران العازلة المعتادة للسوسيولوجيا، بين السوسيولوجيا الدينية وسوسيولوجيا الحركات الاجتماعية، [وبين] سوسيولوجيا التشكيل الجمعي للأفكار والسوسيولوجيا السياسية. وهي تهزّ في المقام الأول العلامات المألوفة لسوسيولوجيا الأديان: «الدين، الله، المقدّس، الوحي، الكنيسة، الإيمان... جميع هذه المصطلحات التي تنحو اللغة المجملة إلى خلط بعضها ببعض، ومسارات اليوتوبيا الدينية تُظهر كيف أنها تحتمل الانفجار والانفصال بل والتناقض: دين من دون

---

(339) H. Desroche, *Les Dieux rêvés. Théisme et athéisme en utopie*, Paris, Desclée, 1972.

آلهة، أو إله من غير دين، ومقدّس بلا دين ولا إله، ونزع القداسة عن الدين أو عن الله، ووحي من غير كنيسة، وكنيسة من دون **دوغما**... إلـخ... إلخ. ومع ذلك فمن طبيعة كل واحد من تلك الإسهامات الخاصة أنه يحدث سلوكًا، ويُحدث تصوّفًا أحيانًا، وفي كل الأحوال يحدث إيتيقا تابعة لنزعة تأليهيّة تصوّرية (uthéisme)»[340].

إن مشروع إعـادة وحـدة تمظهرات التأميل الجمعيّ النشطة، فـي سوسيولوجيا لليوتوبيا، لا يعني طبعًا أن نجعلها حبيسة توصيف وحيد. فعلى العكس من ذلك، لا يُفهَم معنى تلك الوحدة إلا في رصـد التنوّعات التاريخية المتعددة لتعبيراتها. ولـ«علم المسيحانية» (messialogie) لدى هنري ديروش ميل مقارنيّ أساسًا. فصنافة الشخصيات وصنافة الممالك (أو الحركات) موعودتان بالتقاطع وبأن تُعاودا التوزّع في جميع الاتجاهات، ضمن صنافة واسعة للتقديرات.

ـ من جهة الشخصيات، أولى الشخصيات التي تفرض نفسها هي شخصية المسيح المخلّص (messie) الحاضر تاريخيًّا، سواء ادعى بنفسه صلة أصلية بالألوهة (مخلّص زاعم)، أو أن هذا اللقب

---

(340) المرجع نفسه، ص 212. يُرفق ف. أ. إيزومبير هذا النصَّ، الذي يستشهد به هو أيضًا، بملاحظة تأثيليّة لغوية مهمّة جدًّا حول كلمة «uthéisme». كتب: «لا أظنّ ديروش أراد بــuthéisme أن ينكر الله، لكنه إذ يعُدّ الألوهة حقلًا مفهوميًّا، فقد جعل من هذه المخلوقات كائنات غير محدّدة بإحداثيات فكرنا العاديّ أو فكرنا العالِم، المتعلق بهذا الحقل. فالوجود يبدو جزءًا من تلك الإحداثيات». F.-A. Isambert, «Une sociologie de l'espérance», in É. Poulat et C. Ravelet, op. cit., p. n. 47, p. 106.

أسنِدَ إليه من أتباعه أو من ذريّاتهم (مخلّص مزعوم). ولا يندُر أن يكون المخلّص غائبًا تاريخيًا ولا يظهر إلا بصفة ضمنية على المشهد الاجتماعيّ. كذلك يكون الأمر حين يظل المخلّص مجهولًا لدى الجميع رغم قيامه، وحين يبقى مخفيًّا ولا يصل إليه إلا بعض الناس، وحين يظهر ويختفي ولا بدّ من انتظاره من جديد، وحين يُعلن عن قرب قدومه قربًا شديدًا... إلخ. ولكنّ الاعتراف لا يكون إلا في وقت لاحق، في داخل مجموعة تاريخية تستعيد لحسابها صورة ذلك المخلّص الغائب. وبين حضور وغياب، ثمّة مجال لتدخّل نوّاب عن الشخصية بصيغ متغيّرة، أنبياء ومبشّرين وخلفاء... إلخ.

ـ من جهة الملكوت أو الممالك المسيحانية، تنتظم الصنافة بحسب المحور الرئيس للتغيير الاجتماعي المقترن بالتغيير الدينيّ. وإذا ما كانت اليوتوبيّات المسيحانية تشمل في العموم جميع الجوانب الممكنة للعالم الجديد الذي تعلن عنه، فإنها عادة ما تجعل من بعدٍ مخصوص من الحياة الجمعية محور هذا التغيير الشامل: السياسيّ والاقتصاديّ والتنظيم الجنسيّ والأسريّ والعلاقة بالطبيعة أو بالكون... إلخ.

ـ تتمفصل صنافة التقديرات أساسًا حول التميز بين ما قبل ـ وما بعد ـ المسيحانيات. فما قبل المسيحانيّات تتموقع في انتظار حدثٍ مقبل، سيتدخل من أعلى من غير أن يستطيع تدخّل الإنسان شيئًا لاستحثاث قدومه. سوف تقوم مملكة الربّ دفعة واحدة، بتحطيم وتفكيك العالم كما هو. وسيدخل المملكة أولئك الذين استعدّوا لقدومها. وبالنسبة إلى مابعد المسيحانية، فإن

الحدث التدشينيّ للمملكة قد حدث بعدُ، وهو ينشر تدريجيًا آثاره في العالم، عبر سيرورة تطويرية يمكن للجهود البشرية أن تعضدها. وبعكس الماقبل المسيحانية الذي يتحقق من أعلى إلى أسفل في لحظة واحدة، يعمل المابعد المسيحانية من أسفل إلى أعلى على المدى الزمنيّ. وما يجعل انتشارَه في المكان ممكنًا إنما هو تطوّر اهتداء البشر. ينتمي ماقبل المسيحانية إلى سجلِّ قُرب الحدوث، في حين ينتمي مابعد المسيحانية إلى سجل المحايثة. وفي هذه الحالة الأخيرة يمكن للسيرورة التطورية من النوع الـ«ماكرو ألفيّ» أن يعني من البداية المجتمع برمّته (مثل خميرة تنتشر آثارُها تدريجيًا) ويمكن أيضًا أن يتدخل من الخارج من خلال منجزات بديلة ميكروألفية تدلّ على طابع النظام الاجتماعيّ السياسيّ القائم، غير القابل للإصلاح. فتستبق تلك البديلةُ منجزاتِ النظام الجديد القادم، وتمتص النظام القديم شيئًا فشيئًا. وفي هذه الحالة أو تلك، يكون دور الأقليات الفاعلة أساسيًّا: فهي تستطيع اللجوء إلى وسائل عنيفة لتسريع حلول مملكة الربّ، أو تدعو على نقيض ذلك إلى اللاعنف الجذريّ، رافضة أيَّ اتصال بالنظام الذي يندرج فيه العنف السياسيّ والدينيّ القائم.

لا ينفصل هذا العمل التصنيفي عن وضع الأدوار المسيحانية الكبرى في منظور تاريخي: يتوقف المسير نحو مملكة الربّ بما لا مناص منه ما إن تضطر الحركة إلى التعامل مع القوى المعارضة لها، ومع ضروب المنطق المناقضة التي تتطور في داخلها بفعل الزمن ذاته. كانت مملكة الربّ هي المنتظرة غير أن الكنيسة هي التي تأتي،

وفق عبارة لوازي (Loisy) الشهيرة، لأنّ مشروع التغيير الشامل للعالم كما هو ينغلق في صيغةٍ بديلةٍ محض دينية. أو على العكس من ذلك، تتوقف الغاية اليوتوبية عند المجتمع السياسيّ، ويتوقف انتظار مملكة الربّ كذلك، بلا شكّ. ويمكن لتلك الغاية أيضًا أن تنشطر في مرحلة بعينها من المسار، إلى رؤيتين متمايزتين، إحداها سياسية والأخرى دينية. وفي مطلق الأحوال، يعيد تفاعلُ الشخصية ومملكة الربّ، والدينيّ والسياسيّ، والسماء والأرض، تنظيمَ نفسه من خلال إخفاق المشروع التعبويّ الأصليّ. لكن هل يكون هذا الإخفاق الذي لا مفرّ منه، إخفاقًا لا يمكن اجتنابه حقًّا؟ ذلك أنه مهما كان مصيرُ الحركة الأصلية، فإنه يبثّ دينامية تجديدية تفرز آثارها في ميادين أخرى. «ربّما لم يوجد في التاريخ الاجتماعيّ الدينيّ ـ كما كتب هنري ديروش في آخر مقدمة **معجم النزعات المسيحانية والألفية في العصر المسيحيّ** ـ سوى مسيحانيّات فاشلة. وقد يكون لهذه الفرضية ما يقابلها في الأقل وهو السؤال: هذه المسيحانية التي لا يمكن تحديد نجاحها في أيّ مكان، ألا تتجلى من جانب آخر وعبر فشلها ذاته الكامن تقريبًا في كل مكان، في تكوّن ما يُعتبر من ناحية أخرى كأنه نجاح؟ فبالإمكان في أدنى الأحوال التساؤل عن التطوّر التاريخيّ في جميع أبعاده، إن لم يكن في النهاية شيئًا آخر غير مسيحانية فاشلة. إنه مكر التاريخ! يبدو كل شيء جاريًا كما في تلك الرحلات الاستكشافية لعصر النهضة: تبحر مراكب الكارافيل (caravelles) في سبيل أن تعثر على موضع الفردوس المفقود. وما كانت تجد هذا الفردوس طبعًا: فقد أخفقت إذًا. ومع ذلك فقد كانت

ترسو عند قارة جديدة، فهي إذًا قد أفلحت. وكان سبب نجاحها ذاته مشروعًا مصيره الفشل»[341].

إن السؤال الذي تطرحه مقاربة التاريخ الاجتماعيّ الدينيّ هذه على نفسها بهذه الخيبات الخلاقة[342] هو طبعًا سؤال امتدادها الممكن إلى صيغ «التأميل المُنجِز» التي لا تستنفر أيّ مرجعية فوق أرضية وفوق طبيعية. إلى أيّ مدى توجد استمرارية، وتوجد إذًا إمكانية لأن تُعالَج بعضًا مع بعضٍ، الظواهرُ المسيحانية الدينية القابلة

---

(341) H. Desroche, *Dieux d'hommes*, op. cit., p. 39.

(342) سوف نقرأ باهتمام التأويل الذي قدّمه روجيه باستيد لهذه المقولة المركزية لدى ديروش، في «الفشل الذي يكون أيضًا نجاحًا»، وهي مقولة تبدو له محتفظة بصلة، ليس بوطأة الواقعيّ فحسب، بل كذلك بـ «وطأة الخطيئة الأصلية». وهو يعبّر في هذا الصدد عن اتفاقه وديروش في عدم حصر السوسيولوجيا الدينية في نطاق تحليل حتميات الوقائع الدينية بالوقائع غير الدينية، بل في فتحها على «سوسيولوجيا الأبنية الفوقية الإيديولوجية أو اليوتوبية، التي تمثلها الأديان». وأضاف: إنّ «مقولة الخطيئة الأصلية واحد من تلك الأبنية الفوقية وعلينا إعادةُ إدراجِها، كما نعتقد، ضمن السوسيولوجيا الجديدة للأديان». تسلط ملاحظةُ باستيد هذه الضوءَ جيّدًا على الغاية التي جعلها ديروش نفسُه لسوسيولوجيّته في الوقائع الدينية. R. Bastide, «Trois livres et un dialogue», *Archives de sciences sociales des religions*, no. 36, juillet-décembre 1973, p. 125-131.

وربّما كانت مذكّرة القراءة هذه، من باستيد، في ثلاثة كتبٍ لهنري ديروش، آخرَ إسهامٍ لمؤلِّفِ (*Amériques noires*)، في سوسيولوجيا الأديان، بعد صدور كتابه: *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972.

لقد مات عام 1974 وكان هـ. ديروش من أبّنه في مجلة: *Archives de sciences sociales des religions*, no. 37, janvier-juin 1974, p. 3-4.

وهو تأبين يمثل الخطوة الأخيرة من صُحبةٍ فكرية طويلة، يشهد بها هذان النصان تمامًا.

للرصد في الفضاء اليهوديّ المسيحيّ وخارجه، والظواهرُ اليوتوبية والثورية الحديثة التي ما عادت تضع قيامَ التغيير الاجتماعيّ عند الإرادة الإلهية؟ إنّ مقولة المابعد الألفية، إذ هي تؤكد قدرة البشر على التدخّل في القيام المنتظَر لأرضٍ جديدة، تسمح بإقامة هذه الصلة تحديدًا. ذلك أنّ الاقتناع بكون مملكة الربّ تتقدّم، يمكن أن ينبثق من الاقتناع بأنّ الوحي قد أُعطِيَ صعُدًا من خلال وحي شخصية ملهَمة ذات صلة مميّزة (من نوع القرابة) بالألوهة. غير أنّ هذا الإيمان قد يَلطُف، ويتهذّب ويتحيّن تاريخيًّا في وعيٍ جمعيّ ـ دهريّ صرف ـ بضرورة التغيير العاجلة. إنّ الحلم اليوتوبيّ في استيعاب المجتمع كلّه تدريجيًّا ضمن نموذج اجتماعيّ مضادّ على الصعيد الجماعويّ، يضع سان سيمون (Saint-Simon) وكابيه أو فورييه في السلسلة المُدهرَنة من الاستباقات المسيحانيّة التي تنتمي إليها مَثلًا عاملة مانشستر الصغيرة، والتي صارت المؤسِّسة المؤلَّهة لدى الهزّازين. تندرج الدينامية التاريخية للثورات الكبرى ـ الإنكليزية والأميركية والفرنسية ـ في استمرارية مشاريع يوتوبية جُرِّدت من لبوسها الدينيّ، وفق عبارة إنغلز الشهيرة عن الثورة الفرنسية، لكنها تحمل في أشكال سياسية لا تنفك تزداد صراحة، التطلعَ البديل نفسه إلى مساواة البشر مساواة جذرية. المسألة كلها أن نعرف على أيّ نحوٍ «تُنهي» اليوتوبياتُ السياسية الثورية المشروعَ الدينيّ المسيحانيّ: إمّا بأن تدفعه ناحية عالم دينيّ خلفيّ اختفى نهائيًّا، وإمّا بأن تُنجز من المشروع وعودَه، وذلك بتحيينه في صيغة دهرية. يلتقي هذا الغموض عن قرب كما يبدو، برفض هنري ديروش (وقد أكّده

ف. أ. إيزومبير)[343] للحسم بوضوح بين تصوّرين مختلفَين للدين، موجودَين كليهما في أيّ حال لدى دوركايم: تصوّر يقتضي أنّ «العلوم» (logies) العلمية (أنثروبو-، سوسيو-، بسيكو-) تنوبُ كبدائل عن «العلوم» الدينية (تيولوجيا) التي أفقدتها المعقولية الحديثة قيمتَها. ويسلّم التصوّر الباقي بأنّ «ثمة في الدين شيئًا أبديًّا»، شيئًا («أورجيًّا» «urgie») يتعلق ببروز الآصرة الاجتماعية ذاته والذي يعود أصله «إلى هذه الحياة المخصوصة جدًا التي تصدر عن البشر المجتمعين». «وإذا لم يؤدّ طقسٌ دينيّ ما (liturgie) هذه الوظيفة، فإنها تؤدَّى كما يقول هـ. ديروش، من قبل كتابة مسرحية (dramaturgie) اجتماعية»[344]. قد يوجد مفتاح هذا اللبس المحفوظ، من «الأديان المسيحانية» إلى «الأديان اليوتوبية»، في اعتراف جاء بعد زمن طويل لاحق، يوضح علاقة هـ. ديروش الشخصية بالدين: قال لتييري باكو (Thierry Paquot) وقد كان يستجوبه عن مساره في سوسيولوجيا الأديان «اخترعتُ في ما بين الإيمان بالله (théisme) والإلحاد (athéism)، فكرة «اليوتييزم» (uthéisme) ومفهومه، أو «الآلهة كما يفترض أنها كانت، وكما لم تكن ألبتة»، ووضعت كل ذلك في حماية مَثل قيل لي إنه مثلٌ روسيّ، وفي كنف رعايته: «حمدًا لله، فلا وجود لله، ولكن مع ذلك وليحمنا الله، ماذا لو كان الله موجودًا؟»[345]. لنترك جانبًا الدعابة

(343) المرجع نفسه، ص 102-103.

(344) H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, op. cit., p. 29.

(345) Thierry Paquot, *Mémoires d'un faiseur de livres*, op. cit., p. 104.

الجادة في القول، فالآلهة إذا ما كانت قوّة تجعل البشر يعملون، فإنها فاعلة، سواء كانت موجودة أو لا. وإذا ما كانت فاعلة فإنها موجودة فعلًا كدينامية، بصرف النظر عن التأكيدات الدينية وغير الدينية أو المناهضة للدين المتعلقة بوجودها. هنا تجد المسيرة من الحياة الدينية الدومينيكانية إلى المسار المهني الجامعي، ومن التيولوجيا إلى سوسيولوجيا الأديان، بلا شك مبدأ انسجامها، من خلال القطائع التي اقتضتها. ولكن في الوقت نفسه، تؤسّس هذه التجربةُ الشخصيةُ ذات الطابعين المتلازمين الفكريّ والروحيّ، طريقةً طريفةً في تدبّر المنطق الدينيّ لحداثةٍ أضحت لامبالية فعلًا بالآلهة والأنبياء، بيد أنها تدع الخميرةَ الفاعلة (قوّة المخيال الجمعيّ)، التي لم تكفّ عن تخريب المؤسسات السياسية والدينية التابعة للنظام القديم، تعمل في داخلها بشكل غير مرئيّ إلى حدّ ما. إنّ تحليل النشوء الدينيّ للفردانية الحديثة وهو لا ينفصل عن بناء السياسيّ بناءً ذاتيًّا، يؤسّس منذ ماكس فيبر لسوسيولوجيا دهرنة تضع في المشهد وبأشكال مختلفة، الخسارة الدينية للمجتمعات الحديثة. إنّ سوسيولوجيا التأميل التي بلورها هنري ديروش لا تتطور في تيار مقابل لتلك الحركة. بل هي على العكس من ذلك تندرج فيه، ولكن بالدعوة إلى التعلق بـ «العمل ضمن» هذه الدينامية الدينية المفرَغة، في القلب ذاته من المجتمعات التي وصفها مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) كمجتمعات «خارجة من الدين»[346]. وفي الوقت الذي يجهد فيه علماء

---

(346) M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985; *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, «Le Débat».

سوسيولوجيا الأديان ليفهموا معًا، سيرورات نزع الأهلية الاجتماعية والثقافية عن الرموز والمؤسسات الدينية في جميع المجتمعات الحديثة، وظواهر إعادة تركيب المعتقدات والهويات التي تدعو في تلك المجتمعات ذاتها إلى استمرار سلالة مؤمنة منشودة، وموجودة ثانية أو مختلقة، فإنّ هذه الدعوة ذاتُ راهنية فريدة، ولم تقدَّر في الأغلب حق قدرها.

المراجع

أعمال هنري ديروش

(كتب تهمّ سوسيولوجيا الأديان لدى ديروش فحسب، وهي مأخوذة من البيبليوغرافيا العامة التي وضعها س. رافليه، وس. ديروش، لكتاب الوفاء لذكراه، بإشراف إ. بولا، وس. رافليه: *Henri Desroche: un passeur de frontières*, Paris, L'Harmattan, 1997).

- *Signification du marxisme*, Paris, Éd. Ouvrières, 1949, 400 p.

- *Les Shakers américains. D'un néo-christianisme à un pré-socialisme*, Paris, Éd. de Minuit, 1955, 332 p.

- *Marxisme et religions*, Paris, PUF, 1962, 128 p.

- *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, Éd. Cujas, 1965, 456 p.

- *Sociologies religieuses*, Paris, PUF, 1968, 224 p.

- *Dieux d'hommes, Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Mouton, 1969, 282 p.

- *Saint-Simon. Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion*, Paris, Seuil, 1969, 192 p.

- *Les dieux rêvés. Théisme et athéisme en utopie*, Paris, Desclée, 1972, 234 p.

- *L'Homme et ses religions. Sciences humaines et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1972, 240 p.

- *Les religions*, Encyclopédie thématique Weber, La Pensée, Barcelone, CIESA, 1972, p. 69-133.

- *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, 256 p.

- *Les religions de contrebande. Essais sur les phénomènes religieux en périodes critiques*, Paris, Mame, 1974, 232 p.

- *Humanismes et utopies*, Histoire des mœurs, Éd. NRF, «Bibliothèque de la Pléiade», 1991, t. III.

- *Hommes et religions. Histoires mémorables*. Paris, Éd. Quai Voltaire, 1992, 176 p.

- *Mémoires d'un faiseur de livres*. Entretiens et correspondance avec Thierry Paquot, Paris, Lieu Commun, 1992, 296 p.

ثبت تعريفيّ

أثارفافيدا (Atharva-Véda): نصّ مقدّس في الهندوسية، وجزء من مدوّنة الأناشيد الفِيديّة. يُنظر إليه في الغالب بوصفه معرفة غامضة مرتبطة بالأرواح ومصائرها بعد الموت.

جاينيّة (Jaïnisme): ديانة يُرجّح أنها ظهرت نحو القرن التاسع أو العاشر قبل الميلاد، وهي تعُدّ اليوم ملايين من الأتباع جلّهم في الهند. تدعو الجاينية إلى السِلم العالميّ طريقًا للإنسان نحو الإشراق. ومن طقوسها التأمّل والصوم.

أبرشانيّة (Congrégationalisme): مجموعة كنائس بروتستانتيّة تلتزم نوعًا من التنظيم الكنسيّ تستقلّ فيه كلُّ أبرشيّة بتصريف شؤونها. إنها وليدة الحركة الطهورية الإنكليزية، لكنها توطّدت خاصة في الولايات المتحدة الأميركية، وهي موجودة اليوم في عديد من الدول الأنكلوفونية الكبرى (المملكة المتحدة، إيرلندا، كندا، أستراليا... إلخ).

جيش الخلاص (Armée du salut): حركة بروتستانتية دولية أسسها عام 1865 القسّ الميثودي ويليام بوث (William Booth) (1829 ـ 1912)، وتستند رسالتها إلى الكتاب المقدس وتتمثل

مهمتها في التبشير بإنجيل يسوع المسيح وتسعى باسمه إلى تخفيف المحن الإنسانية، من غير أيّ ميز.

سِيفينيّون (Cévenols): نسبة إلى سيفينّ (Cévennes) وهي منطقة جبليّة جنوب فرنسا، شهدت في ما بين 1702 و1705 حربًا طاحنة بين أنصار الإصلاح البروتستانتيّ وكتائب الكاثوليك الملكيّة، واستمرّت آثارُها قمعًا واضطهادًا ومقاومة حتى الثورة الفرنسية. وبرز خلال تلك الحرب عددٌ من الزعماء المقاتلين «الأنبياء»، منهم أبراهام مازل (Abraham Mazel).

طابور (Tabor): جبلٌ في قلب الجليل من فلسطين، ينتصب وحده وسط سهول شاسعة. مقدّسٌ في التراثين اليهوديّ والمسيحيّ. وهو من مزارات الحجّ المسيحيّ إلى الأرض المقدّسة، نظرًا إلى ارتباطه بحدث «تجلّي» المسيح. يعتبره بعضُهم الجبلَ نفسَه المشار إليه بجبل «الطور» في التراث الإسلاميّ.

غوسبل (Gospel): لون موسيقيّ مسيحيّ ظهر بداية القرن العشرين في صفوف الأفرو أميركيين الإنجيليين بأميركا الشمالية. ومثّل ثورة موسيقية على واقع العنصرية. ولفظ غوسبل من الإنكليزية القديمة ومعناه «إنجيل».

قانونيّ (Chanoine): من اللفظ اللاتينيّ القروسطيّ (canonicus)، وهذا بدوره عن اليونانية القديمة (kanôn). لقب فئة مخصوصة من الإكليروس، يُلحَق أعضاؤها، سواء كانوا من رجال الدين أو المدنيّين، بخدمة الكنيسة في جلّ أصناف المهمّات التي

تؤدّيها عادة. ومنذ القرن التاسع عشر صار هذا اللقب يُسند على سبيل المكافأة أو التشريف.

اللودية (Luddisme): اسم يُطلق على «النزاع العنيف» الذي اندلع في عامي 1811 ـ 1812 بإنكلترا بين الحِرفيّين العاملين بالحياكة اليدوية في لانكشاير (Lancashire)، ومشغّلي الورشات الميكانيكيّة في صناعة الأنسجة الصوفية والقطنية. وتميّز النزاع بحملة تهشيم الآلات التي قادها الحرفيّون الغاضبون، المتضرّرون من عجزهم عن المنافسة. وتعود نسبة الاسم إلى أحد رموزهم في تلك المواجهة «ناد لود» (Ned Ludd). وقد يُستعمل التعبيرُ اليوم أحيانًا لنعت المناهضين لتطوّر التكنولوجيا.

مجمع أَفَسُس (Concile d'Éphèse): المجمع المسكونيّ الثالث في تاريخ المسيحية، دعا إلى عقده إمبراطور القسطنطينية الرومانيّ ثيودوسيوس الثاني، عام 431 للميلاد. مثلت قرارات مجمع أفسُس منعرجًا عقديًّا مهمًّا في المسيحية بتحديدها الوحدة الأقنومية بين طبيعتي المسيح، البشرية والإلهية.

مجمع نيقية (Concile de Nicée): مجمعٌ عـامّ لأساقفة الإمبراطورية الرومانية، انعقد في نيقية (إزنيك في تركيا اليوم) بطلب من قسطنطين الأوّل عام 325 ميلادية. كان هدف المجمَع معالجة المشكلات التي كانت تقسّم آنذاك كنائس الشرق، التنظيمية منها والعقدية خاصة، وهي مشكلات أذكتها مواقفُ آريوس وسِجالاته. يُعَدّ مجمعُ نيقية لدى جميع الكنائس المجمَع المسكونيّ الأوّل.

ميثودية (Méthodisme): مذهب نشأ عن انشقاق في الكنيسة الأنغليكانية، وهو بذلك تيار بروتستانتي يجمع كنائس كثيرة مختلفة التوجهات لكنها تتفق في استلهام مواعظ جون ويسلي (John Wesley) في القرن الثامن عشر، التي تشدد على التجربة الدينية الشخصية والشاغل الاجتماعيّ. شهد المذهب انتشاره الأوسع في صفوف الفئات العمّالية خاصة.

ميثرا (Mithra): إله من أصل هندو ـ إيرانيّ، وديانته توحيدية سابقة بألف وخمس مئة عام على المسيحية الأولى، عرفت رواجًا في روما في القرنين الثاني والثالث الميلاديين، ثم كانت موضوع اضطهاد وملاحقة نهاية القرن الرابع، إذ كانت تنافس المسيحية، لما بينهما من وجوه الشبه (التوحيد، الأفخاريستيا... إلخ).

نظام قديم (Ancien Régime): المصطلح المستعمل عادة في الأدبيّات التاريخية للإشارة إلى النظام السياسيّ القائم في فرنسا مدّة القرنين السابقين للثورة الفرنسية عام 1789.

هزّازون (Shakers): أتباعُ فرع من البروتستانتية المنحدرة من طائفة الرعّاشين التي ظهرت في القرن الثامن عشر. وتعود أصول الهزّازين إلى الجماعات النبوئية التي طردها من فرنسا الملك لويس الرابع عشر، فانتقلت إلى إنكلترا ومنها إلى أميركا حيث عرفت أوج قوتها منتصفَ القرن التاسع عشر. كانت تحمل رُؤى ألفية، وتقول بقرب نهاية العالم، لذلك امتنع أتباعُها عن الإنجاب والتزموا حياة التقشّف.

ثبت المصطلحات

عربي - فرنسي

رعية دينية/ أتباع أبرشيّة	Paroisse
اتّباعيّة/ امتثالية	Conformisme
مناولة/ تشارك القربان المقدس	Communion
إحسان	Charité
أُقنوم	Hypostase
امتناع	Abstinence
أنساق ذِهنيّة	Systèmcs mentaux
اهتداء/ تحوُّل	Conversion
إيمان بتعدّد القيم	Polythéisme
بَلتَرة	Prolétarisation
بَنيَنة	Structuration
تأثيل/ اشتقاق	Étymologie
تأدِية	Observance
تأليهيّة تصوّرية	Uthéisme
تأميل	Espérance

Homologie	تشاكُل
Communalisation	تشكّل جماعة
Configuration	تشكيل صورة
Idéel	تصوّريّ
Intellectualisme	تعقّلية
Traditionalisme	تقليدَويّة
Socialisation	تنشئة اجتماعيّة
Ordination	تَولية
Sexualité	جِنسانيّة
Intériorité	جوّانيّة
Légendes	حكايات خرافيّة
Exteriorité	خارجانيّة/ برّانيّة
Ethos	خُلُق/ إيتوس
Sécularisté	دَهرانيّ
Sécularisation	دَهرَنة/ دَنْيَوة
Séculier	دَهريّ/ دُنيويّ/ زمنيّ
Dogme	دوغما
Monacal	دَيْريّ [نسبة إلى دير]
Entendement	ذِهن

ذِهنيّة	Mentalité
رُسُل	Apôtres
رَعَويّ	Pastoral
رَوْحنة	Spiritualisation
سُلطة	Pouvoir
سُلطة مرجعيّة	Autorité
سلوك قويم	Orthopraxie
سوابق الذاكرة	Anamnèse
شخصانيّ	Personnaliste
صلوات الأجبية/ صلوات الساعات	Vêpres
صُوريّ	Formel
طبيعانيّ	Naturiste
عالم الغَيب	Monde du mystère
عُرف أخلاقيّ/ أعراف	Mœurs
عقل/ فكر	Intellect
علم الأجنّة المَسخ/ (ـ المخلوقات الغريبة)	Tératologie
علم الإلهيّات/ ثيوديسيا	Théodicée
علم الطوائف	Sectologie
عَلمنة	Laïcisation

Hérésiologie	علم الهرطقات
Rédemption	فِداء
Corporatisme	فئويّة مهنيّة
Servage	قِنانة
Intelligence	قوّة عقلية
Être	كائن/ كينونة
Totalité	كُليّة
Universel	كَونيّ
Agnosticisme	لاأدريّة
Irrationalité	لامعقوليّة
Anomique	لامِعياريّ
Pratiquant	مُتديِّن
Persévérance	مُثابَرة
Immanence	مُحايَثة
Profane	مُدنَّس/ دُنيويّ
Initiation	مسارّة
Matrice	أرومة/ رحِم
Orthodoxie	معتقَد قويم/ أرثوذكسية
Connaissance réflexive	معرفة تفكّريّة

Rationalité en valeur	معقوليّة في القيمة
Analogie	مُقايَسة/ قياس مُماثلة
Subjectivation	مَوضَعة
Vocation	مَيل باطنيّ/ دعوة
Prophétisme	نُبوئيّة
Système	نسَق
Psychologisme	نفسانويّة
Générique	نوعيّ
Hiérocratie	هيروقراطيّة
Imminence	وَشكُ الحُدوث
Stylisation	وضعُ طِراز
Conscience	وَعي/ ضمير
Quotidienneté	يوميّة

ثبت المصطلحات

فرنسي - عربي

Abstinence	امتناع
Agnosticisme	لاأدريّة
Analogie	مُقايَسة/ قياس مُماثلة
Anamnèse	سوابق الذاكرة
Anomique	لامِعياريّ
Apôtres	رُسُل
Autorité	سُلطة مرجعيّة
Charité	إحسان
Communalisation	تشكّل جماعة
Communion	مناولة/ تشارك القربان المقدس
Configuration	تشكيل صورة
Conformisme	اتّباعيّة/ امتثالية
Connaissance réflexive	معرفة تفكّريّة
Conscience	وَعي/ ضمير
Conversion	اهتداء/ تحوُّل

Corporatisme	فئويّة مهنيّة
Dogme	دوغما
Entendement	ذِهن
Espérance	تأميل
Ethos	خُلُق/ إيتوس
Être	كائن/ كينونة
Étymologie	تأثيل/ اشتقاق
Exteriorité	خارجانيّة/ برّانيّة
Formel	صُوريّ
Générique	نوعيّ
Hérésiologie	علم الهرطقات
Hiérocratie	هيروقراطيّة
Homologie	تشاكُل
Hypostase	أُقنوم
Idéel	تصوّريّ
Immanence	مُحايَثة
Imminence	وَشكُ الحُدوث
Initiation	مسارّة
Intellect	عقل/ فكر

Intellectualisme	تعقّلية
Intelligence	قوّة عقلية
Intériorité	جوّانيّة
Irrationalité	لامعقوليّة
Laïcisation	عَلمنة
Légendes	حكايات خرافيّة
Matrice	أرومة/ رحِم
Mentalité	ذِهنيّة
Mœurs	عُرف أخلاقيّ/ أعراف
Monacal	دَيْريّ [نسبة إلى دير]
Monde du mystère	عالم الغَيب
Naturiste	طبيعانيّ
Observance	تأدِية
Ordination	تَولية
Orthodoxie	معتقَد قويم/ أرثوذكسية
Orthopraxie	سلوك قويم
Paroisse	رعية دينية/ أتباع أبرشيّة
Pastoral	رَعَويّ
Persévérance	مُثابَرة

Personnaliste	شخصانيّ
Polythéisme	إيمان بتعدّد القيم
Pouvoir	سُلطة
Pratiquant	مُتديِّن
Profane	مُدنَّس/ دُنيويّ
Prolétarisation	بَلتَرة
Prophétisme	نُبوئيّة
Psychologisme	نفسانويّة
Quotidienneté	يوميّة
Rationalité en valeur	معقوليّة في القيمة
Rédemption	فِداء
Sectologie	علم الطوائف
Sécularisation	دَهرَنة/ دَنْيَوة
Séculariste	دَهرانيّ
Séculier	دَهريّ/ دُنيويّ/ زمنيّ
Servage	قِنانة
Sexualité	جِنسانيّة
Socialisation	تنشئة اجتماعيّة
Spiritualisation	رَوْحنة

Structuration	بَنيَنة
Stylisation	وضعُ طِراز
Subjectivation	مَوضَعة
Système	نسَق
Systèmes mentaux	أنساق ذِهنيّة
Tératologie	علم الأجنّة المَسخ/ (ـ المخلوقات الغريبة)
Théodicée	علم الإلهيّات/ ثيوديسيا
Totalité	كُليّة
Traditionalisme	تقليدَويّة
Universel	كَونيّ
Uthéisme	تأليهيّة تصوّرية
Vêpres	صلوات الأجبية/ صلوات الساعات
Vocation	مَيل باطنيّ/ دعوة

المؤلفان

دانيال هيرفيو ليجيه: مديرة بحوث بمدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس. من مؤلفاتها:

Le temps des moines. Clôture et hospitalité, PUF, 2017

جان بول ويلام: مدير بحوث بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس. من مؤلفاته:

Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle, Fayard, 2004

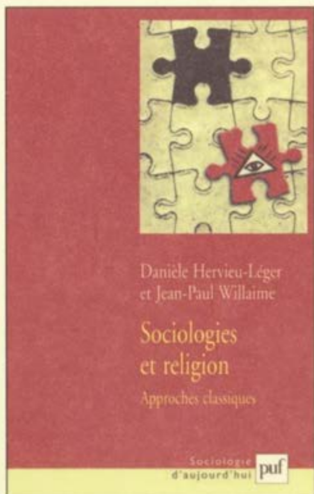
المترجم

يوسف طاهر الصدّيق: أستاذ مبرّز في اللغة العربيّة وآدابها. من ترجماته: «سيولوجيا الدّين، II: مقاربات منشقّة» (صدر ضمن هذه السلسلة).

الفهـــرس

ـ ق ـ

ـ ك ـ



هذا الكتاب

في هذا **الجزء الأول** من كتاب **سوسيولوجيا الدين** عرضٌ لمقاربات «الآباء المؤسّسين» . لقد تناولوا أسبابَ فقدان الدين تأثيرَه في المجتمعات الحديثة. ارتاح بعضهم لما يؤدّي إليه من نزع الاستلاب عن الإنسان، وأسِف آخرون لما يسبّبه من برود الوجدان وجفاف القيم، وبعض ثالث تأمّلوا في إمكان التعويض بأخلاق مشتركة قائمة على العقل والعلم.

هناك توجّه غالبٌ إلى عقلنة العالم وتجريده من سحريّته، كما تتكاثر الصيغ الجديدة لتشكُّل الجماعات الدينيّة. هذا يدعو إلى تتبّع أشكال التجربة الجماعيّة في مجال المقدّس، وهي أشكال لم يؤدِّ انفكاكُها عن الدين المؤسّسي إلى اختفائها، إذ هي تعاود الظهور بصيغ أخرى.

إن التحوّلات التي عرفتها الظاهرة الدينيّة، بما في ذلك الجدل حول ما يسمّى «عَلمنة» أو «دَهْرنة» لا تُفقد التحليلات الكلاسيكيّة صلاحيتها، بل تدعو إلى إعادة قراءتها على نحو مغاير. ولا غِنًى عن قراءة «المؤسّسين» للتعرّف على أسئلتهم وعلى ما أوجدوا لها من إجابات.